

Cristián Labbé Galilea

En busca del orden



**Breve historia de las ideas políticas en
Occidente**



NUEVO EXTREMO



Cristián Labbé Galilea suma a una amplia trayectoria de servicio público, una destacada labor en la cátedra, desde la que ha enseñado materias políticas a varias generaciones de universitarios. En esta faceta de su labor, su experiencia en los más altos cargos del Estado brinda un especial respaldo a su formación como cientista político en la Universidad Católica de Washington, en la que realizó su maestría (MA) en Teoría y Filosofía Política. Sobre estos temas y otros afines ha publicado varios libros. Actualmente, tras obtener su MBA en la Universidad de Lleida, es doctorando en Dirección General de Empresas por la misma casa de estudios y Alcalde de Providencia. Dicta clases en las universidades De Las Américas y Pedro de Valdivia, y asimismo es consultor internacional en Administración Municipal y Gobiernos Locales.

Cristián Labbé Galilea

JORGE MORALES FERREIRO
MBA-MAG. FINANZAS
ING. MECANICO

EN BUSCA DEL ORDEN

**Breve historia de las
ideas políticas en Occidente**

*Amoroso
afecto a Jorge Morales
Walter Zumbado
Cristián*



NUEVO EXTREMO

© Cristián Labbé Galilea
Inscripción R.P.I. N° 113.213

© Publicaciones Nuevo Extremo
Bombero A. Ossa 1067
Teléfono: (56-2) 697 9749 - Fax: (56-2) 696 1806
e-mail: publicacionesnextremo@tie.cl
www.enextremo.cl
Santiago de Chile

I.S.B.N. : 978-956-7063-45-1
Segunda Edición, Junio 2011
Santiago de Chile

Diseño: Eduardo Castillo Sánchez

Impreso en Chile

Derechos Reservados. Prohibida su reproducción total o parcial

Agradecimientos

Me corresponde reiterar, en esta segunda edición, algunos justificados agradecimientos. A la Catholic University of America (USA), donde obtuve mi maestría en Ciencia Política; al ilustre filósofo don Juan de Dios Vial Larraín por su extrema gentileza de leer los originales y de hacerle correcciones y sugerencias; a Carlos Iturra, escritor sin cuyo concurso la prosa de este libro sería mucho menos legible; a Carlos Valdenegro, profesor y abogado, por su atenta labor en los nuevos Apéndices, y por último a todos aquellos alumnos y lectores que han hecho necesario reeditar esta obra.

El Autor

Prólogo

Nuestra idea de Occidente es vaga. La llamada cultura cristiano-occidental, en cuyo seno hemos nacido y vivimos, carece de perspectiva para nuestros ojos, de manera que las líneas básicas de su estructura y los ingredientes imprescindibles de su esencia se nos confunden; no siempre estamos en condiciones de distinguir sus aspectos menores, secundarios o ajenos, de aquellos otros que están en sus cimientos. Hay sin embargo una cadena de acontecimientos históricos decisivos, que han marcado el rumbo de Occidente, así como también hay una secuencia de pensadores que son, en general, los que han previsto o incluso detonado esos acontecimientos. Uno de los casos más visibles es el de la Revolución Francesa, que tanto influye en la historia universal posterior, y que fue masivamente preparada por los autores y filósofos de la Ilustración. La Revolución Rusa es otro producto de ideólogos cuyos nombres son bien conocidos por todos.

En este libro se intentará un registro cronológico de esos hombres clave, o mejor dicho de las concepciones políticas que ellos generaron, simbolizaron o representaron, desde la antigüedad clásica hasta el reciente fin de milenio. Se historia aquí la evolución de las ideas que han conformado la atmósfera pública en la que acontece la vida del hombre occidental. Y no pretende hacerlo con detalle, sino ateniéndose únicamente a las figuras y nombres principales.

De esa manera, si bien se mencionan otros autores, queda un total de capítulos, referidos a otros tantos nombres o conceptos, cada uno de los cuales podría ser considerado, así, un ensayo o una breve monografía. Se trata, insisto, de sintetizar lo que han pensado

y significado los principales pensadores cuyas explicaciones de la vida humana en sociedad señalan los límites a los que ha llegado la filosofía en su afán de entender dicha materia.

Por otra parte, el total de los capítulos implica algo que está más allá de la mera reunión de ensayos independientes. Hay diluida o sembrada a través de dicho total una sospecha, que no quisiera llamar tesis: la de que a través de todos esos pensadores se va expresando una de las más profundas tendencias de la especie humana, cual es la de alcanzar el orden, tal como lo explica el mito antiguo: ascender desde el caos hasta el cosmos.

Dicha aspiración ha implicado el desarrollo de un proceso paralelo: a medida que el hombre ha ido logrando el orden -cierto orden, en lo social, en lo político, en sus ideas, en su percepción del mundo-, ha ido también enriqueciendo su sustancia humana, ha ido siendo más y mejor hombre. El fruto de ese proceso, sin embargo, es de relativo valor, pues no conlleva hasta ahora ni el fin de las guerras ni el de las cárceles ni el de las crisis... Así y todo, pienso que la crisis —o simplemente la situación— por la que se dice que hoy atraviesa el mundo, y cuyo desenlace no es posible prever todavía, no es peor ni más grave que tantas de aquellas que registra la historia. La caída del Imperio Romano, su conversión al cristianismo, o el Renacimiento, o la Reforma, o las revoluciones francesa y rusa, han tenido posiblemente mucha mayor importancia -en cuanto a condicionar la dirección de la historia universal- que las actuales caídas de muros, viajes espaciales o técnicas informáticas.

Esa es mi creencia, y no habría podido dejar de traspasarla al libro. Más aún, he querido enfatizarla, como podrá quedar especialmente claro en los capítulos que no se refieren a individuos sino a épocas o a cosmovisiones culturales.

Por otra parte, también quedará claro, espero, que ese ascenso al orden no ha sido lineal ni ininterrumpido: al contrario, muchas veces se han dado dos pasos hacia atrás por uno adelante, y otras

tantas ocasiones las ideas de un filósofo importante han estado lejos de continuar las de sus antecesores, sino que las han refutado o contradicho frontalmente. El camino hacia el orden ha estado, así, lleno de tropiezos y ocasionalmente de retrocesos. A la larga, sin embargo, se puede apreciar un progresivo perfeccionamiento en las ideas básicas referidas a la convivencia, alcanzándose una creciente complejidad que se ejemplifica muy claramente en el tramo que va desde los filósofos anteriores a Sócrates, los presocráticos, con sus visiones sencillamente materialistas, físicas o simbólico-poéticas del universo, hasta la espesa trama de la filosofía hegeliana, gigantesco edificio y esfuerzo por abarcar en un sistema coherente los tan diversos aspectos de la realidad —y del cual Marx, con quien cerramos nuestro recuento, había de sacar tanto material para la construcción de su propio sistema, mucho menos imponente, mucho más prosaico, si se quiere, por comparación con el de su inspirador. No se ha avanzado por un único camino: las diferentes sendas de la filosofía, con sus denominaciones: idealistas, empíricas, racionalistas, materialistas y otras, se han desarrollado con frecuencia de manera paralela, de vez en cuando sintetizándose en un solo corpus gracias a la inteligencia suprema de algún gran filósofo, pero en general manteniendo separados sus caminos ascendentes hacia una cada vez más completa y plena organización de sus puntos de vista. Son, en consecuencia, varias las líneas de pensamiento a través de las cuales el hombre occidental ha ido buscando el orden del mundo que habita.

Durante los años en los que he hecho clases de ciencia, teoría, filosofía o pensamiento político he detectado una carencia de textos sencillos y claros, pero precisos, acerca de este tema. Creo que, o no hay, o hay muy pocos. Mi propósito es contribuir modestamente a facilitar un nuevo acceso al asunto, el cual, puesto que nos atañe a todos, debiera ser de un dominio público mucho mayor del que actualmente dispone.

Hay evidentemente una inmensa riqueza en el pensamiento político que ha generado el hombre occidental, por lo que conocerlo debiera resultar incluso placentero, intelectualmente hablando. Si este propósito no se logra aquí, no será ciertamente por culpa de la filosofía política. Pero me doy por satisfecho si las páginas siguientes abren al menos al apetito para pasar a leer después directamente a los autores, y si dejan en el lector una imagen regularmente ordenada de lo que el hombre ha pensado sobre la política, en Occidente, y de qué forma eso ha ido modelando la historia, la fisonomía de la cultura occidental y desde luego que también el escenario en el que hoy vivimos y pensamos.

Introducción

El ininterrumpido correr de los siglos que constituye la historia, ha sido dividido o periodificado por diferentes autores, en diversas formas. Gianbattista Vico distingue tres edades: Teocrática, Aristocrática y Democrática; Augusto Comte habla de los estados Teológico, Filosófico y Científico. En otro nivel, George H. Sabine, eminente historiador de la teoría política que sin duda volveremos a citar, organiza su materia en tres grandes épocas: habla de la teoría de la ciudad-estado, de la teoría de la comunidad universal y de la teoría del estado nacional.

En el presente caso he preferido ceñirme a la más tradicional división entre las épocas clásica y cristiana, el período Renacimiento-Reforma-Ilustración y la Modernidad.

Por otra parte, la distinción que suele hacerse entre ciencia y filosofía política es aquí observada con reservas, dado que muchas veces se confunden inextricablemente: aún así, en este libro el foco de atención se dirige al pensar de los filósofos políticos. De hecho, el intento de separar ambas disciplinas es todavía bastante reciente, como que apenas proviene del siglo XVIII, de los albores de la Revolución Francesa.

Y es que, en verdad, si bien unos son los principios que tienden a la mejor conducción de una sociedad política determinada -tal es la ciencia política-, y otros son los predicamentos que constituyen en abstracto una concepción específica de lo que es o debe ser una sociedad, y de cuáles son las formas en que le resulta posible estructurarse, no es menos cierto que el quehacer de los políticos está compuesto de ambas vertientes -pensamiento y acción-, y que también el trabajo del filósofo o cientista político está fuertemente

condicionado por las particulares prácticas y circunstancias de organización política y de actuar político de su respectiva sociedad.

Además, ocurre que hasta las formas más espontáneas e ingenuas de actuar en política implican la aplicación, consciente o inconsciente, de principios que encajan con uno u otro sistema de pensamiento. A la inversa, hasta el más idealista sistema de pensamiento se traduce de preferencia en unas u otras formas de hacer política. Hegel, filósofo seducido ininterrumpidamente por la abstracción y el Espíritu, ha podido servir así de base para la formulación no sólo de las tesis marxistas, como se ha señalado, sino que también de políticas nacionalistas e incluso fascistas, unas y otras bien concretas y materiales.

Hay que decir también que unos cuantos de los filósofos aquí estudiados no abordan directamente nuestro tema. Empero, sus obras contienen, de modo tácito o implícito, una concepción política, incluso una concepción antropológica. Y es que, como resulta obvio, ocurre lo siguiente: el hombre es objetivo central en toda filosofía, y una de las facetas humanas primordiales es la vida que desarrolla entre sus congéneres.

Al revés: toda teoría política incluye, sea explícita o implícitamente, una concepción del hombre. No es posible articular una teoría política, ni presentar un proyecto de sociedad, en donde no haya un sentido determinado de lo humano, de lo que el hombre sea. Así, desde una visión trascendente, como la cristiana, la sociedad y la política adquieren connotaciones que están ausentes de una teoría materialista como, por ejemplo, la marxista.

Con razón sostiene un especialista que “La filosofía política y la ciencia política ni siquiera tienen historia aparte, sino una historia común, aunque el acento por veces se carga en una y por veces en la otra; y por su parte, el arte política saca sus argumentos e ilustraciones de una y otra a la vez”.

I PARTE

LA TRADICIÓN CLÁSICA

El término “clásico”, que tiene aplicaciones en diversas disciplinas, como el arte, la literatura, la historia, la filosofía, denomina en principio los tiempos de gran florecimiento de dos pueblos que se encuentran en la base de la cultura occidental.

Ellos son, naturalmente, los griegos y los romanos.

Junto a la herencia hebrea, que se manifiesta primordialmente en el plano religioso, es de esas dos culturas y civilizaciones de donde proviene el grueso de nuestra visión del mundo, o, dicho de otro modo, es hasta ellas donde se hunden las raíces de nuestra actual manera de entender y de vivir la vida.

En el lenguaje común, “clásico” ha pasado a ser sinónimo de “ejemplo máximo”, de consagración definitiva, y en tal sentido lo vemos a veces utilizado respecto de los asuntos más triviales y ajenos al sentido intrínseco del término: se habla hasta de “clásicos” del tenis, el rock o el cine. No es ciertamente el sentido en el que utilizamos aquí la palabra, sino aquel originario que responde a las asombrosas culturas griega y romana, que tanto legaron a la posteridad, en todos los planos de la vida humana, constituyendo una tradición que ha mantenido su vitalidad y su vigencia a lo largo de más de veinticinco siglos.

Griegos

Un recorrido por el pensamiento político de occidente nace necesariamente en Grecia, lo que no quiere decir, como ha sido entendido muchas veces, que los griegos inventaran la “política” misma, como si antes que ellos no hubiese habido pueblos,

naciones, imperios incluso, en los cuales el arte de gobernar, como se define a veces la política, era obviamente ejercido, y a menudo con ejemplares resultados: Egipto, China, Mesopotamia, India, habían sabido dirigir muy bien sus asuntos antes que los griegos se pusieran a reflexionar sobre la materia. Esa reflexión no brota de la nada ni parte de cero, pero indiscutiblemente es en Grecia donde por vez primera se sistematiza y donde, además, encontramos algunos de los nombres más importantes de la historia, y de los orígenes de nuestra historia occidental, en cualquier aspecto que se los considere: filosofía, poesía, arte, historia, política.

Empero, la propia Grecia, más allá de sus egregios pensadores, héroes y reyes, de su frondosa mitología y de su arte variado y riquísimo, es ella misma todo un capítulo -todo un tratado, podríamos decir- de política, de hábitos y costumbres cívicas, de fórmulas de participación ciudadana que harta influencia han tenido en el mundo entero. Baste mencionar la palabra “democracia”, que no fue concebida por ningún filósofo, sino que es la creación conjunta del pueblo griego, como también lo fueron las “ciudades-Estado”.

Esto significa que hay dos aspectos que considerar al referirnos a esta cuna de nuestra civilización. Por una parte, la realidad de la sociedad griega, por otra, el ideario expuesto en obras filosóficas por dos de los más eminentes filósofos de todos los tiempos: Platón y Aristóteles, no sin antes dar un vistazo a sus principales predecesores, Homero, los pensadores presocráticos, los sofistas y el propio Sócrates.

Orígenes del pensamiento

Para una mejor comprensión del pensamiento de Sócrates y de su discípulo Platón, así como de la atmósfera en que surge dicho pensamiento, del medio cultural en el que acontece, conviene dar un vistazo a la situación de Grecia y de la filosofía en Grecia al

momento de aparecer este par de señeros pensadores. Ello permite presentar también el nacimiento de la filosofía occidental, dado que antes de más o menos la docena de nombres que corresponden a los de los filósofos presocráticos, no se registra, en el ámbito de Occidente, pensamiento sistemático acerca del cosmos y del hombre, si bien en la India ya se habían producido corrientes de pensamiento materialista complejas y elaboradas, así como también en China se había dado un cierto tipo de pensamiento especulativo acerca de la sociedad y de las causas de las convulsiones por las que intermitentemente atravesaba el país.

Por otra parte, hay que hacer notar que era parte de la atmósfera espiritual de la Grecia de entonces una de las obras literarias más grandes de todos los tiempos, la de Homero, poeta ciego cuyo nacimiento se disputan siete ciudades griegas y cuya existencia real ha llegado a ser puesta en duda, atribuyéndose sus poemas épicos “La Ilíada” y “La Odisea” a la creación colectiva de sucesivas generaciones de rapsodas o poetas. Es útil situar en las bases del pensamiento filosófico de Occidente este par de obras poéticas, porque no obstante su naturaleza literaria incluyen una vastedad de contenido que no sólo recoge los momentos más brillantes, míticos o históricos, del pasado y los orígenes griegos, sino que también es el recipiente que guarda los principales valores, costumbres y características de la sociedad griega. Ochocientos años antes de Cristo los versos de estos largos poemas ya se cantaban y recitaban en las ciudades y pueblos de Grecia, yendo de boca en boca o mejor dicho de memoria en memoria con su carga de conceptos acerca de la naturaleza, los héroes, las divinidades, principios tales como los del valor y el coraje, la amistad y el amor, la hospitalidad y la gratitud, la paz y la guerra, la lealtad y el honor.

Pero es en Jonia, la parte asiática de Grecia, donde brota, con posibles influencias babilónicas, egipcias y quizá también hindúes, lo que hoy conocemos como filosofía, o cuando menos lo que

cabe estimar la base del pensamiento filosófico y político, que luego adquiere fuerza, forma y dimensiones con Sócrates, Platón, Aristóteles. Este florecimiento ocurre a fines del siglo VII y dura hasta fines del siglo V a.C., momento en que ya los últimos presocráticos vienen a ser contemporáneos de Sócrates. Aristóteles los llamaba “los físicos”, pues los presocráticos comparten, más allá de diferencias mayores o menores, una interpretación material o “naturalista” (“physis”, naturaleza) del mundo: para ellos el mundo es físico (y por eso es que a partir de Aristóteles y del ordenador y editor de sus obras, Andrónico de Rodas, se empieza a hablar de “metafísica”, o sea, de lo que está más allá de lo físico, de lo que subyace a la experiencia inmediata de los sentidos o está implícito en ella). De ningún presocrático se conserva alguna obra intacta, por el contrario, todo cuanto permite hoy conocerlos de manera directa en sus propias palabras son fragmentos, por lo general citados en obras de otros autores. El conocimiento que se tiene de ellos, en consecuencia, resulta ser indirecto, imperfecto y parcial.

Tales de Mileto, considerado el padre de la filosofía o al menos el primero de los filósofos, en orden cronológico, es también uno de los llamados “siete sabios de Grecia”. Para él, según Aristóteles, el principio de todas las cosas era el agua, la humedad que se encuentra en cada ser vivo, y de la cual se alimentan; agua, además, sobre la que flota la tierra. Esta parte concreta y material del mundo hace juego con la parte espiritual: al respecto Tales ofrece un pensamiento que se denomina “hilozoísmo”, conforme al cual la materia también “vive”, la realidad es un ser viviente, la vida es una propiedad de la materia; los espíritus, las divinidades, llenan el mundo: “todo está lleno de dioses”, según la presentación de Aristóteles.

La escuela de Mileto prosigue, tras la desaparición de su fundador, con Anaximandro. Poco se sabe de él, menos aún que de la mayoría de los presocráticos. A diferencia de Tales, entiende que el principio de todas las cosas es el “ápeiron”, concepto de difícil traducción

que suele entenderse como “infinito”, como lo indeterminado y grandioso que se encuentra en el origen de los seres y del universo. La importancia de su obra filosófica radica en que gracias a él tiene lugar por primera vez el paso de una interpretación del mundo sobre la base de conceptos materiales, como había sido el del agua, a un concepto inmaterial y abstracto.

Lo sucede a cargo de la escuela milesia su discípulo Anaxímenes, que añade a la doctrina de su maestro una nueva noción sobre el principio fundamental de la naturaleza, que para él es el aire, en el doble sentido de materia y también de hálito, de aliento, de respiración. Aunque esto parezca una vuelta a Tales, en cuanto equivale a designar un elemento material como base de lo real, Anaxímenes le agrega la noción de movimiento, pues por primera vez se explica cómo, a partir del elemento primordial, el aire, se crean y se corrompen todas las cosas: el aire condensado, es agua, o piedra; enrarecido, fuego, etc.

La escuela milesia tiene su fin cuando se produce el avance hacia el oeste del imperio persa. La naciente filosofía griega se traslada entonces hacia occidente, el sur de Italia y la isla de Sicilia, la llamada Magna Grecia: es la “escuela pitagórica”, denominada por Aristóteles como “escuela itálica”. Su fundador es Pitágoras, un personaje del cual no se sabe prácticamente nada a ciencia cierta. Si bien le dio nombre a la escuela, Aristóteles nunca alude a él de manera personal, sino que se refiere siempre a “los llamados pitagóricos”. Éstos constituyeron una sociedad a medias religiosa, a medias filosófica, en la que se entrelazan tendencias místicas y científicas. Por ejemplo, la escuela enseña que las almas transmigran y que se pueden encontrar en cualquier ser vivo, de modo que los miembros de esta escuela se abstienen de comer carne; consideran de primera importancia mantener el alma pura, y uno de sus medios de purificación es la música; este interés por la música ha hecho atribuir a Pitágoras el descubrimiento de las relaciones numéricas

entre las notas musicales. Siendo la música un fenómeno espiritual y estando ceñida en sí misma al orden de los números, los pitagóricos extraen la conclusión de que tanto el alma como el “todo” deben ser, en consecuencia, de naturaleza matemática; de ahí nace la profunda relación que se atribuye a esta escuela con el desarrollo de las matemáticas, así como la fama de matemático que se ha dado a su fundador.

En la escuela pitagórica tiene lugar, quizás por primera vez, un pensamiento filosófico que a la vez es una manera de vivir. Aparece con ellos el tema de la “liberación” del hombre, en tanto que ser capaz de bastarse a sí mismo, y de ellos surge en Occidente la doctrina de la “metempsícosis”, o transmigración de las almas.

Siguen a los pitagóricos el filósofo Parménides y su escuela de Elea, o eleática, que también se desarrolla en la Magna Grecia, es decir, regiones que actualmente forman parte de la Italia del sur. Se trata de la primera escuela filosófica que alcanza profundidades realmente metafísicas en su examen del mundo y del hombre. Un antecedente importante de esta escuela es Jenófanes, filósofo que escribió poemas, como no era infrecuente en su tiempo para exponer una visión de la realidad; sus aportes consistieron principalmente en una crítica del politeísmo religioso imperante en Grecia, y por otra parte en una primera aproximación al “panteísmo”; rechaza el antropomorfismo o forma humana de los dioses, alegando que así como los etíopes los imaginan negros, los leones los verían con figura de león y los bueyes con figura de buey; ante eso, él propone, como lo dice uno de sus fragmentos, “Un solo dios, el mayor entre los dioses y los hombres, no semejante a los hombres ni por la forma ni por el pensamiento”. Este dios, inmóvil y equivalente al “todo”, se halla en la base de las ideas que desarrollaría luego la escuela eleática.

En efecto, para Parménides, considerado el más importante de todos los filósofos presocráticos, el problema de los seres se convierte

en el problema del ser, es decir, de la unidad que subyace a la variedad del mundo. La especulación que hasta entonces había tenido por base los elementos materiales y físicos (o bien matemáticos, como en Pitágoras) de la existencia, con él se convierte en el estudio de los seres “en tanto que son”, o sea, en el estudio de *la entidad del “ente”*, que se constituye así en el gran descubrimiento de este pensador y que da origen definitivo a la filosofía, la cual empieza, en un sentido riguroso, con él. De esta manera, la multitud de cosas que pueblan el mundo tienen una característica esencial, cual es la de que ya no es ser rojas, verdes, calientes, rectangulares o grandes o pequeñas lo que comparten: lo único que de veras tienen en común, al margen de cualquier otra cualidad, es el hecho de “ser”, el hecho de que son. En esa medida, lo que “es” es un “ente”. De ahí que Parménides sea, entonces, el fundador de la ontología, que se ha erigido en la principal rama de la metafísica y que consiste, justamente, en el estudio del ente.

El principal discípulo de Parménides fue Zenón, también de Elea. Se le atribuye el haber sido el descubridor del método de estudio filosófico llamado “dialéctica”, en virtud del cual se recoge una idea de aquel con quien se polemiza, o una idea comúnmente aceptada, y se la lleva hasta sus últimas consecuencias, demostrando, si es el caso, que esas conclusiones se contradicen entre sí o con los principios. Por este camino y con este método, Zenón desarrolla las ideas matrices de su maestro, demostrando, por ejemplo, que si el ser es uno e inmóvil, como sostenía aquél, entonces el movimiento es imposible, no existe, y lo que consideramos tal no consiste sino en una ilusión. Aquí hacen su ingreso a la historia de la filosofía las célebres “aporías” o “dificultades” de Zenón de Elea en contra del movimiento. Son varias y han representado, desde que fueron concebidas, un desafío prácticamente insalvable para la inteligencia del hombre. He aquí una de ellas, la de “Aquiles y la tortuga”:

Mediante este argumento se demuestra que si el más rápido

corredor de Grecia compite con una tortuga, y le da una pequeña ventaja en la partida, jamás logrará alcanzarla; en efecto, si la ventaja inicial es de un metro, cuando Aquiles recorra ese metro y alcance a la tortuga, ésta, que no ha estado quieta, habrá avanzado algo, por lo menos un centímetro, pero cuando Aquiles llegue a ese centímetro la tortuga habrá avanzado a su vez un milímetro, y cuando Aquiles llegue a ese milímetro la tortuga habrá avanzado una décima de milímetro... Así hasta el infinito. La consecuencia es no sólo que la tortuga nunca será alcanzada, sino que para llegar de un punto A a un punto B, primero hay que atravesar la mitad de esa distancia, luego la mitad de la mitad, luego la mitad de la mitad de la mitad... En consecuencia, el objetivo no se alcanzará nunca.

Se dice que en una ocasión Diógenes oyó esta teoría y, para rebatirla, se puso de pie y simplemente caminó; haciendo ver así que el movimiento sí existe; Diógenes no comprendía del todo la filosofía eleática, pues ésta no niega que “percibamos” movimiento, sólo niega que ese movimiento sea “real”.

Contraria, en cierto sentido, a la escuela de Parménides, se encuentra la de Heráclito, llamado “el oscuro” por la dificultad de comprender plenamente sus ideas, algunas de ellas conservadas hasta hoy en pequeños fragmentos. Si para Parménides el “ser” era uno, indivisible e inmóvil, para Heráclito de Éfeso es precisamente el “devenir” lo que caracteriza a lo existente: el movimiento del ser es para él perpetuo y absoluto, al punto de que cabría señalarlo como lo más característico e intrínseco del ser. De ahí que elija el fuego como símbolo del cosmos. A Heráclito pertenece aquella famosa sentencia filosófica de que “Nadie se baña dos veces en el mismo río”, en la cual se aprecia que el río ya es otro la segunda vez que alguien se baña en él, así como también es otro el que vuelve a bañarse. Todo fluye, y en esa corriente es el choque entre los seres, la oposición, la discordia, la guerra, el conflicto, lo que genera vida. Afirma concretamente que “la guerra es el padre de todas las cosas”.

Heráclito -del que se cuenta, quizá con cuánta veracidad, que era malhumorado y cascarrabias, además de oscuro- es junto a Parménides lo más relevante de la filosofía presocrática.

Otros filósofos que suelen ser citados entre los presocráticos son Empédocles, para quien la realidad tiene una cuádruple raíz: la de los elementos agua, tierra, aire, fuego; Anaxágoras, para el cual no hay una materia originaria ni principios únicos de las cosas sino que “hay una porción de todo en todo”, como dice uno de sus fragmentos; y finalmente Demócrito y los atomistas, escuela esta última que estructura por primera vez una filosofía enteramente materialista: para Demócrito y sus discípulos, todo, incluso el alma, está compuesto de ínfimas partículas de materia, precisamente los átomos. En cuanto a la ética, otra preocupación de esta escuela, Demócrito empieza a esbozar, se ha dicho, la figura del sabio: imperturbabilidad, serenidad y dominio de sí mismo.

Para finalizar este capítulo, corresponde exponer la más importante de todas las corrientes, en la medida en que ella es la contemporánea de Sócrates; de hecho Sócrates perteneció a ella, y luego la superó. Se trata de los *sofistas*.

Los sofistas —que quiere decir “maestros de sabiduría”— no tienen buena reputación, se les suele aludir despectivamente, lo que viene ocurriendo desde que Sócrates, Platón y Aristóteles se opusieron a ellos y los llamaron “maestros de un falso saber”. Sin embargo, actualmente, y muchas veces en el pasado, han tenido defensores y cuando menos justificadores, que han hecho ver las causas por las cuales surgen y los aportes que hacen.

La primera de esas causas es el agotamiento al que había llegado la filosofía presocrática, que ya había dado de sí todo lo que podía respecto del mundo físico, material, concreto, dejando planteada la necesidad de pasar a otros planos, y la segunda es la necesidad que había surgido en el transcurso de la evolución de la sociedad griega de un nuevo sistema educativo. Es decir, la crisis de la filosofía

presocrática, que proporcionaba una pluralidad de explicaciones incompatibles entre sí para el fenómeno unitario de la naturaleza, y el imperativo de formar a las nuevas generaciones de acuerdo a métodos educativos actualizados.

Ambas circunstancias se suman para producir este cambio de dirección en el camino de la filosofía, que gracias a los sofistas se orienta en dos nuevos sentidos de gran fecundidad: por una parte, el foco de atención del pensamiento filosófico pasa de la “*physis*”, de la naturaleza material, del cosmos, donde ya se había llegado tan lejos como lo permitían las condiciones de la época, al análisis del hombre, de la moral, de la ciudad-Estado: de la polis. En este sentido, los sofistas dan a la filosofía lo que se ha llamado un giro “humanista”.

Los pensadores sofistas instauran también una nueva forma de transmitir la “areté” -la virtud o, de un modo más general, el saber hacer bien alguna cosa-, más metódica y más profesional que hasta entonces y a la altura de la evolución política de los griegos, que a medida que se adentraban en la democracia iban requiriendo un adiestramiento cada vez más intenso en la oratoria, en la capacidad de convencer a sus auditorios y de articular argumentaciones persuasivas para derrotar a sus oponentes.

Estos “maestros de virtud”, como se llamaba a los sofistas, no tuvieron propiamente un pensamiento filosófico único, no estaban relacionados por la pertenencia a una misma escuela y hubo muchas diferencias entre unos y otros. Pero hay características que son más o menos compartidas por todos los sofistas importantes.

Por una parte, la variedad de explicaciones del mundo que proporcionaban los filósofos presocráticos condujo a los sofistas a no adherir a ninguna de ellas, generando en consecuencia una postura escéptica, un relativismo que se manifiesta en diversos planos: en el religioso, llegan al agnosticismo y aun al ateísmo; en el plano de la moral, ponen en duda la existencia de patrones absolutos y plantean

la posibilidad de una moral convencional; en el plano político, impugnan la creencia en el origen natural de la sociedad y de la polis, y exponen por primera vez la teoría de un cierto contrato social; piensan que la ley del más fuerte es la única que podría ser considerada propiamente natural; en el plano del conocimiento, o gnoseológico, desechan las certezas y las convicciones en aras de la “opinión”.

Por último, es interesante observar que la principal tarea de los sofistas es la educación, por la cual ellos, por primera vez, cobran: la enseñanza es para ellos un trabajo, una profesión, y no sólo una obligación moral.

Los sofistas más destacados suelen clasificarse en dos grupos, según si son anteriores o posteriores a la Guerra del Peloponeso; entre los primeros se cuentan los nombres de Protágoras, Gorgias, Pródico e Hipias, mientras que entre los segundos, Trasímaco, Calicles, Antifonte y Critias. El más innovador y valioso de ambos grupos es el primero, que apunta sus especulaciones a los fundamentos de la sociedad, principalmente las leyes y su legitimidad, buscando las bases racionales de los valores sociales y éticos; Protágoras, autor de la célebre máxima “El hombre es la medida de todas las cosas”, considerado también el primer “contractualista” de la historia, entendía que el origen de las leyes y constituciones de las ciudades estaba en los propios hombres, que se las proporcionaban a sí mismos de común acuerdo para evitar el imperio de la ley de la selva. Gorgias, por su parte, no menos importante sofista, escéptico radical, escribió un libro cuyo propósito era demostrar “a) que nada existe; b), que si algo existiese, no podríamos conocerlo, y c), que si conociéramos algo no podríamos comunicarlo”. El segundo de los grupos mencionados, en tanto, se especializó en razonamientos “sofísticos”, o sofismas, que son los que han dado mala fama a la corriente, y cuyas argumentaciones —o las que enseñaban a desarrollar— apuntaban directamente a la consecución del éxito, del

brillo social y político, sin importar cuánto tuvieran que ver con la “verdad” -la cual les resultaba por demás sospechosa e insegura.

Hoy se tiende a ver a los sofistas con más respeto que el que fue habitual en el pasado. Se sabe que fueron pioneros en muchas materias y que se adelantaron en siglos a corrientes que luego han resultado de importancia central en la historia del pensamiento. Sus atisbos de contrato social, su escepticismo, su relativismo, su “sofisticación” intelectual y racional, han reaparecido luego en diversos momentos, de modo que se los ha comparado a los enciclopedistas franceses, se los ha llamado el “primer capítulo de la Ilustración” y Nietzsche ha llegado a decir que son ellos quienes representan la verdadera tradición filosófica griega, en vez de Sócrates, Platón y Aristóteles, que más tarde la usurparon.

Cuando emerge en la escena ateniense la figura de Sócrates, comienza el ocaso de la sofística, aunque hay quienes dicen que Sócrates es justamente su culminación.

Democracia y ciudades-Estado

La fragmentada geografía griega bien puede haber sido uno de los factores que influyeron en la aparición de las ciudades-Estado. La multitud de islas y lo montañoso y accidentado de la parte continental de Grecia conformaban un pequeño universo compuesto de partes independientes pero ligadas por lazos lingüísticos, raciales y culturales, y además representaban en sí mismos estímulos poderosos para que cada conglomerado humano articulado en ciudades, se sintiera con derechos a la autonomía y la autodeterminación. Pero esto, el factor geográfico, no es más que un intento de explicación, muy insuficiente, del “milagro griego”, de ese misterioso florecimiento total que no se manifestó únicamente en el plano político, sino que, como bien se sabe, dio a la humanidad obras imperecederas en todos los campos del saber y del quehacer humano. Qué varita mágica o qué rayo divino tocó al

pueblo griego, escogiéndolo entre todos los del mundo, para hacer una contribución tan inmensa, es algo que con toda razón puede llamarse un misterio.

El gran Pericles, que entre los años 460 y 429 a.C. dirigió los asuntos de Atenas, centro cultural de toda Grecia, dijo: “La constitución que nos rige ha recibido el nombre de democracia porque su fin es la utilidad del mayor número, y no la de una minoría”. Es una adecuada definición donde se ve que la “democracia” griega, madre de todas las democracias que luego ha habido, no tenía su acento puesto en la generación del poder tanto como en sus destinatarios. Se prefería la democracia porque era, frente a la aristocracia o la tiranía, la que más aseguraba beneficios para la mayoría. Pero en el fondo los que votaban, en concreto, para elegir autoridades y tomar decisiones, eran una porción muy minoritaria de la población. Se estima que alrededor de quince mil hombres, en total, para el caso de Atenas. Es decir, un quinto o menos de lo que cabe en un estadio deportivo de nuestros días.

Estaban excluidas las mujeres, una enorme masa de esclavos -los “ilotas”-, otra gran masa de “periecos” -los súbditos, que eran nada menos que quienes abastecían de dinero a la ciudad, en cierta forma equivalentes a los judíos en la sociedad medieval-, los “metecos”, o sea los extranjeros, y, finalmente, los “pobres”, que eran quienes carecían de propiedades o la tenían muy pequeña. Es decir, en el fondo quienes gobernaban la democracia ateniense constituían una “aristocracia”, la que integraban los llamados “esparciatas”, ciudadanos con plenos derechos, dueños del suelo -aunque les estaba impedido trabajarlos. (Esta división en tres clases es obra que se atribuye al legislador Licurgo, en tanto que Solón fue quien luego hizo una división social cuatripartita: los que podían recoger quinientas medidas de trigo o aceite de sus cosechas, los que tenían caballo propio para ir a la guerra, los que eran propietarios de una yunta de bueyes para arar su campo y, por último, los que poseían

un campo inferior en valor a las tres clases anteriores: los “pobres”, que carecían de derecho a voto).

En rigor, la democracia era en Grecia algo así como una aristocracia que a su interior funcionaba democráticamente. Seis mil ciudadanos eran sorteados año a año para ejercer las magistraturas, lo que venía a significar en concreto que prácticamente una mitad de los ciudadanos dirigía a la otra mitad. Una enorme diferencia con las democracias actuales, en las que son millones de electores los que eligen una cifra sumamente inferior de representantes. La “Ecclesia”, es decir, la asamblea de todos los ciudadanos, se reunía en Atenas por lo general unas cuarenta veces al año, en la colina Pnyx, enfrente de un anfiteatro natural donde cabían unos 18 mil espectadores sentados, o también en el “ágora”, la plaza del mercado. Ella decidía en temas como el pago de los honorarios por desempeño de cargos públicos, la construcción de templos y la declaración de guerras, como la muy desafortunada que se aprobó contra Esparta.

Se ha dicho repetidamente que Atenas era una ciudad locuaz, y que en ella, como escribe Fenelon, “todo dependía del pueblo y el pueblo dependía de la palabra”. El liderazgo de Pericles tuvo lugar porque él fue el mejor orador de su tiempo. Las decisiones que se tomaban en la asamblea eran influidas casi exclusivamente por la elocuencia de sus políticos, y la elocuencia de Pericles, perteneciente a una de las familias aristocráticas de Atenas y educado con los mejores filósofos de su tiempo, era de las más ilustradas, persuasivas y además carismáticas. Querido y admirado hasta por sus adversarios, Pericles era un gran orador, y así lo demuestra el hecho de haber dirigido los asuntos públicos con tal éxito que su tiempo ha pasado a llamarse “el siglo de Pericles”, a pesar de que él nunca ocupó cargo político alguno. Aspasia, una “hetaira” la más cultivada y hermosa de Grecia, de quien se decía que había regentado un comercio de trata de muchachas y que tenía en su casa una tertulia de filósofos, con los que discutía temas profundos de igual a igual, fue amante y

consejera de este estadista, lo que le granjeó no pocos epigramas y canciones mordaces.

En el momento de mayor esplendor de la Grecia clásica, la democracia pudo ser tal gracias a este hombre de espíritu liberal, enamorado de la grandeza de su patria, que usó de su influencia para traspasar cada vez más poder al pueblo, extender el imperio de Atenas e impulsar las letras y las artes, en lugar de usarlo, como bien pudo hacer si hubiera sido ésa su tendencia, para concentrar la autoridad en sí mismo o en sus favoritos: o sea, para estimular la aristocracia o incluso la tiranía.

Porque si bien la herencia griega en materia política está ciertamente en la democracia, hay que recordar que esta forma de gobierno no fue la única que conocieron los griegos, y que tampoco se identifica con lo que hoy entendemos por democracia: las diferencias son muy grandes y en consecuencia el término “democracia” resulta ser tan sólo homónimo y no homólogo respecto del que rige en la actualidad. Así y todo, este concepto actual, tanto más amplio que el griego, encuentra su origen en aquél.

Por otra parte, además de democracia, en Grecia hubo monarquías constitucionales, tiranías -con tiranos a veces electos democráticamente en períodos de agitación o zozobra-, república, e incluso demagogia, que es aquella corrupción de la democracia por medio de la cual la voluntad del pueblo es manipulada por la oratoria hábil y las promesas irresponsables, de modo que el pueblo acaba por convertirse en tirano de sí mismo.

Lo dicho sobre las diferencias entre la democracia griega y la actual cabe decirse también de otros conceptos políticos que con el correr de los siglos se han ido enriqueciendo o variando de contenido. La “constitución” política de una ciudad no era el detallado cuerpo legal que hoy entendemos por tal, sino un puñado de normas básicas dentro de las cuales operaba el poder con legitimidad: cada polis tenía la suya, y Aristóteles, como se verá, llegó a estudiar

158 de ellas; lo cual parece un trabajo menos ingente si tenemos claro el sentido mucho más escueto y básico que se daba al término “constitución”. También en cuanto a la “ley” existen diferencias, pues entonces era considerada, esencialmente, como la frontera entre lo aceptable y lo no aceptable en la conducta social; se la establecía mediante deliberaciones públicas, como una forma de definir los límites de la polis misma y a la vez como un camino para imponer cierto grado de orden en los naturales conflictos surgidos entre los habitantes: una adecuada ecuación entre costumbre, razón, sentido común. La “costumbre” debía pasar por la prueba de la “Asamblea”, en tanto que los alegatos sobre lo razonable o racional, y sobre el sentido común, eran lo que origina la oratoria como el arte de persuadir con buenos argumentos.

Ya en los tiempos en que vive Sócrates había suficiente experiencia en materia de leyes, de vida en sociedad, pero ello no significa que hubiera homogeneidad al respecto: lo que era bueno en una polis, en otra podía ser malo. El material escrito al respecto, proveniente de la época misma, es escaso, y ese es otro de los motivos que hacen importante el testimonio de Homero. Constituciones, leyes, tipos de gobierno, valores públicos, dioses: todo ello era objeto de debates y de convención entre los hombres de cada una de las polis del universo griego.

Junto a las diferencias estaban por cierto las similitudes. En materia política el asunto de discusión más frecuente oscilaba entre si debía ser uno, varios (algunos, pocos) o los más, quienes debían gobernar. Son los temas a los que Platón tratará de dar respuesta en “La República”, donde busca el Estado ideal.

Sócrates y la virtud del saber

Sócrates (470-399), ateniense, hijo de un escultor y de una partera, estuvo inicialmente ligado a los presocráticos, pero terminaría alejado de ellos a partir de esta doble crítica: cada uno

de esos filósofos sostenía doctrinas diferentes al otro, imposibles de conciliar entre sí, y luego, aunque alguna de esas doctrinas fuese verdadera, versaban sobre materias sin importancia para la vida práctica del hombre, para la convivencia, para la persona y su actuar. Se casó con la proverbialmente malhumorada Jantipa y fue padre de tres hijos, a la vez que, de acuerdo a las costumbres griegas, practicaba con sus discípulos el aprendizaje de la sabiduría y, con algunos de sus favoritos, aquella forma de “eros” masculino, que implicaba un amor espiritual y material muchos siglos antes de que se inventara la palabra homosexualidad; en esto no era diferente a la generalidad de los griegos, pero sí fue muy diferente a ellos en las nuevas enseñanzas que trajo al mundo y sobre las cuales nunca escribió personalmente una sola palabra: consideraba que la verdadera comunicación del saber podía tener lugar únicamente en la conversación, en la comunicación directa: de ahí que sus enseñanzas hayan llegado a la posteridad gracias, esencialmente, a su principal discípulo (Platón). Fue soldado; peleó valerosamente en las guerras del Peloponeso y en una ocasión salvó la vida de Alcibiades. Más tarde formó, a la manera de los sofistas, un grupo de discípulos, lo que sumado al gran interés y hasta apasionamiento que despertaba su carismática persona en la sociedad griega, lo convirtió en uno de los personajes más populares de la ciudad.

Para él, de mucha mayor importancia que la distancia del sol a la tierra o la materia prima de que estén hechas todas las cosas, eran las actitudes que debían adoptar las personas para ser justas, virtuosas, buenas, sabias. Y para lograr ese conocimiento, funda una metodología, compuesta de ironía y “mayéutica”, que están en la base de la “dialéctica”. Mediante la ironía, hacía a alguien una pregunta como por ejemplo “¿Qué cosa es la justicia?” y de acuerdo a la respuesta iba demostrándole a esa persona que no sabía lo que decía, que era vaga o difusa en su respuesta, terminando a veces por hacerla contradecirse a sí misma; “mayéutica”, entonces,

palabra relacionada con “parto, con nacimiento”, es la forma en que Sócrates va obteniendo respuestas cada vez más verdaderas, o menos vagas, gracias a un trabajo que podría denominarse, como el de su madre, de partero. Este método, desarrollado a base de preguntas y respuestas, es decir, en el fondo, de diálogos, es lo que origina justamente la dialéctica.

Por este camino, aunque no llegara a la “verdad”, a conclusiones definitivas —su propio lema era “sólo sé que nada sé”—, despertaba al menos la curiosidad respecto de asuntos que se daban por sabidos, y abría paso a debates y aun polémicas filosóficas que ensanchaban el campo de la reflexión. Para su desgracia, esto terminó volviéndolo incómodo ante las autoridades, las cuales, viendo la inquietud que despertaba en la juventud y la variedad de dudas que estimulaba entre los ciudadanos sobre la firmeza y confiabilidad de sus conocimientos, lo acusaron de impiedad, o sea de no creer en los dioses de la ciudad, y de corromper a la juventud, a la que incitaba a cuestionarlo todo. El juicio en su contra acabó, como es bien sabido, con la condena a muerte: debió beber la cicuta ante el desconsuelo de sus amigos y discípulos, a los setenta años de edad, rechazando la posibilidad que se le brindara de escapar de la prisión y la ciudad, argumentando de que si toda su vida había vivido al amparo de las leyes atenienses, no iba ahora a escapar de ellas. Su muerte señala uno de los momentos más dramáticos e intensos de la historia de la filosofía, pues implicaba, como lo diría más tarde Platón, la muerte injusta “del más sabio y virtuoso de todos los hombres”.

Además del método mayéutico-dialéctico, que corresponde al aporte formal que Sócrates hace a la filosofía, se encuentra el contenido de su pensamiento, que a diferencia, como se ha dicho, de los presocráticos, tiene que ver ante todo con la ética.

Afirma que bajo la denominación de “justo” o de “valiente” que recibe cantidad de actos y situaciones muy diferentes entre sí, subyace una entidad, de naturaleza inmaterial, que debe ser común

a todos los casos posibles y que es lo que precisamente permite denominarlos justos o valerosos.

Y además sostiene, por primera vez en la historia de la filosofía, que la integridad de una persona es la meta más alta y valiosa que pueda pretender alcanzar, y ello, por su propio mérito intrínseco, no porque así lo disponga la opinión pública o el gobernante, más allá de los mandatos de las leyes o la religión, más allá de los hábitos y las costumbres. Para él, quien no procede virtuosamente lo hace por una especie de profunda ignorancia: en forma consciente, verdaderamente consciente, nadie haría el mal. Es una idea de la cual deriva esta otra: que la virtud es una forma de conocimiento. Se ha dicho que estas ideas resuenan en aquellas palabras de Cristo cuando pregunta “¿Qué gana un hombre con terminar dueño del mundo, a costa de engañarse a sí mismo?”, y también en aquellas otras del gran dramaturgo William Shakespeare: “Ante todo, lo importante es ser coherente con uno mismo”.

Ningún daño debe temer el hombre que en conciencia ha actuado correctamente, así sea condenado a morir. Al revés, nada peor puede ocurrirle que la corrupción de su alma, que la pérdida de su integridad.

Tanto el método dialéctico como la creencia de que el bien debe ser practicado por el hombre en aras de su propio respeto, y no por la seducción de recompensas o el temor de castigos, siguen siendo aun hoy modelos y ejemplos válidos que muchas personas estiman insuperados.

Platón y el filósofo-rey

El primer gran sistematizador de la filosofía, discípulo de Sócrates y maestro de Aristóteles, fue Platón (427-347). Contaba con 31 años al morir Sócrates y quedó tan desolado e impresionado con esa muerte, que dedica todos sus primeros diálogos a rescatar e inmortalizar las ideas y las palabras del maestro. Ateniense, provenía

de una familia aristocrática, muy vinculada a la vida pública, y su verdadero nombre era Aristocles, debiendo el apodo de “Platón”, “el de espaldas anchas”, a su gran envergadura física y amplia frente. Tuvo varios hermanos y, como todos ellos, recibió una esmerada educación; algunos de esos hermanos suyos, incluyendo un medio hermano fruto de un segundo matrimonio de su madre, aparecen como contertulios en algunos de sus diálogos. Desde los veinte años hasta el último día de vida de Sócrates –es decir, por más de una década-, Platón permaneció a su lado, y no podía haber esperado Sócrates más grande seguidor, pues por sus obras Platón es considerado aún hasta hoy el filósofo quizás más influyente de toda la historia de la filosofía, así como uno de los más profundos y espléndidos escritores de todos los tiempos.

Por el lado de su familia materna estaba emparentado con algunos de los llamados “treinta tiranos”, por el lado paterno a alguna antigua casa reinante, y esa cercanía al poder pudo atraerlo al ejercicio de la política, como de hecho se lo solicitaron en numerosas oportunidades; pero la influencia de su padrastro, con quien convivió más años que con su propio padre, y que había sido amigo del demócrata Pericles, modera o equilibra en él la tendencia a la dictadura y la tiranía, que sin embargo tampoco es satisfecha por la democracia, puesto que es ella, en su versión demagógica, la que manda a la muerte a Sócrates. Platón renuncia a la política, tras tres intentos fallidos por participar en ella, pero lo asiste el convencimiento de que es necesario encontrar un orden justo que impida los excesos de unas y otras formas de gobierno, el cual sólo puede hallarse a través de la filosofía.

La muerte de Sócrates dispersa a sus discípulos y durante un tiempo Platón se dedica a viajar, antes de establecer su famosa escuela de filosofía; se dice que llegó a conocer incluso Egipto, y en todo caso pasó por Siracusa, donde trabó amistad con Dión, en la corte del tirano Dionisio. Más tarde Dión lo mandaría a llamar

para que se hiciera cargo de la educación del príncipe Dionisio II, que siendo “joven y bienintencionado” se prestaba perfectamente para que Platón intentara sembrar en él sus ideas sobre el tipo ideal de hombre de Estado que tenía en mente. Fue una aventura en la que el filósofo, que la intentó tres veces, no tuvo suerte, llegando la segunda vez a ser virtualmente secuestrado en la corte por Dionisio II y teniendo que echar mano a poderosas influencias para poder regresar a Atenas.

De vuelta en ella se dedica exclusivamente a la actividad intelectual de filósofo, escritor y maestro. Hacia el año 387 funda en unos terrenos arbolados, en camino de Eleusis, una escuela de filosofía que en honor al héroe Academo, es conocida por la historia como la “Academia” de Platón. Esta escuela funcionó hasta el año 529 de la era cristiana, cuando el emperador bizantino Justiniano ordena clausurarla (fundando a cambio la iglesia dedicada a Santa Sofía, Hagia Sophia, en Constantinopla, posteriormente y hasta la actualidad convertida en mezquita). Platón trabajó en ella hasta el final de sus días, íntimamente asistido por su genial discípulo Aristóteles. Nunca se casó —sus escritos indican que no sentía atracción sexual por las mujeres—, pero como Sócrates, su descendencia estuvo en sus numerosos discípulos, en especial Aristóteles, así como en los cinco tomos que actualmente suelen ocupar sus diálogos completos, de los cuales muchos estudiosos sostienen que el titulado “La República” es uno de los diez mejores libros jamás escritos. Vive su larga vida de octogenario cuando está comenzando la decadencia del período más esplendoroso y glorioso de Atenas, sumido entre grandes escultores, poetas, artistas, políticos y héroes, y él mismo es un aporte inmenso a esa grandeza y plenitud de su patria, con alrededor de veinticinco diálogos inmortales que se veneran hasta hoy.

Aunque su pensamiento político puede extraerse de muchas de sus múltiples obras, es sobre todo en “El Político”, “Las Leyes” y, más que nada, en “La República”, donde se lo encuentra expuesto de

manera más ordenada y sistemática. Sin embargo, es de hacer notar que una de las dificultades existentes para la exposición detallada del pensamiento político platónico se encuentra en el hecho de que se lo halla no sólo en esas tres obras principales recién mencionadas, sino en otras muchas, así como en el hecho de que el filósofo vivió una larga vida y a través de ella fue perfeccionando o modificando algunos de sus pareceres iniciales, en particular los expuestos en la “La República”, que es quizá el más drástico de sus textos, y el primero, cronológicamente, de los tres mencionados.

Se puede decir a la vez que la obra entera de Platón, que aborda prácticamente todas las materias filosóficas más tarde llamadas “metafísicas”, tales como la teoría del conocimiento, la teoría de las ideas, la ontología o estudio del ser, nace inspirada en su inicial interés juvenil y familiar por la política, y que si se introduce en aquellos otros estudios es justamente porque va tras la búsqueda de fundamentos para una sociedad feliz y para un actuar político ordenado y virtuoso. Ya que no ejerció la política como tarea ciudadana, pública, hizo algo mucho mejor que eso: la convirtió en la finalidad de sus reflexiones filosóficas y de esa manera la dotó de su primera organización intelectual, un sistema que no ha dejado de ejercer influencia a través de toda la historia y que aún hoy la tiene: el siglo XX fue testigo de intentos de concretar algunas de las concepciones platónicas, tanto por regímenes marxistas como fascistas: la ausencia de propiedad privada, la eugenesia o selección de los nacimientos para impedir criaturas defectuosas, etc.

La organización política de la sociedad es, para él, un reflejo de la constitución propia del ser humano. Y así, mientras éste posee facultades para conocer, para actuar y para apetecer, la sociedad también tiene un estamento que es el de los filósofos, otro que es el de los hombres en armas, o fuerzas armadas, y en tercer lugar el de quienes ejecutan las tareas y producen. La función de dirigir, así, se corresponde con los estamentos de intelectuales y de gobernantes

y con la virtud de la prudencia; la función de defensa corresponde a los guardianes y militares y su virtud es la fortaleza —o mejor aún, el coraje—, mientras que, por último, la producción y el comercio, que corresponden a la clase productora, tiene a la disciplina como su virtud rectora.

Altamente elitista y aristocratizante, el pensamiento de Platón dice que de esas tres partes de la sociedad (la que piensa: filósofos; la que defiende: soldados, y la que trabaja, que satisface las necesidades corporales), es la primera la que debe gobernar, puesto que es la única que “sabe” qué hacer y cómo hacerlo, y para asegurar ese saber el filósofo estipula en la obra un detallado programa de estudios que deben seguir los futuros gobernantes desde su niñez en adelante, de manera que recién alrededor de los cincuenta años de edad se encuentran en condiciones de asumir las más altas responsabilidades de la polis, no sin antes haber pasado por variedad de responsabilidades menores que los ejercitaran en el arte del gobierno. Y sin embargo, a esa clase gobernante no se pertenece por derecho propio, o de nacimiento, sino por haber demostrado las aptitudes para ella, aunque el nacimiento se haya producido en otra clase. A la vez es de hacer notar que el sistema de estudios concebido por Platón es el mismo para hombres y mujeres.

Pero si en la república platónica el filósofo es el rey, o el rey es filósofo, debemos tener en cuenta que el concepto de filósofo manejado por Platón no es el restringido que usamos hoy para referirnos exclusivamente al especialista de la filosofía, sino que es, en sentido amplio y genérico, el concepto de persona sabia, educada, profundamente instruida en las esencias, que son las ideas, y desapegada de sus sombras materiales, las cosas de este mundo. Para él, debían ser los que saben los que gobiernan: los filósofos. Así, haciendo a un lado toda idea democrática en la conducción de los asuntos públicos, Platón viene a sostener que, del mismo modo como pasa en una persona, en la sociedad debe ser la mejor

parte la que dirija al resto. Y así como en un hombre es la cabeza, el pensamiento, la conciencia, lo que lo decide a actuar en un sentido u otro, es el filósofo el que debe hacer otro tanto en la sociedad, puesto que sólo él sabe dónde está lo mejor, mientras que los demás carecen de semejante saber. Tan claro le parece que se encarguen de gobernar los más sabios, en lugar de los más, como si un enfermo, en vez de recurrir a un médico experto, citara a una asamblea para que fuese la mayoría quien decidiera el remedio a aplicarle.

Es de hacer notar que, si bien el pensamiento platónico surge en la cultura política griega de su tiempo, es decir, en medio de una multitud de pequeños estados, y por ende es tributario de esa circunstancia, se estructura, sin embargo, en forma “a priori”. Esto quiere decir: no tanto como resultado de examinar las situaciones reales presentes en Grecia, como lo haría Aristóteles más tarde, sino como resultado del análisis meramente racional y “a priori” del tema. También es necesario reiterar que más adelante, en otro par de diálogos, “El Político” y “Las Leyes”, Platón modera estos conceptos y acaba reconociendo en la democracia una de las más felices formas de gobierno.

Leyes y República

Tanto en “La República” como en “Las Leyes” Platón propone unas ciudades ideales que constituyen las primeras utopías de la historia y, posiblemente, las más completas y mejores, por lo menos en cuanto a interesantes. En ambos libros, sobre todo en el primero, expone además muchos otros aspectos de su filosofía, partiendo por ese idealismo que hace residir en el “topos urano”, en el lugar celeste, las esencias de las cosas por las cuales preguntaba Sócrates: el arquetipo, la esencia de una silla, de lo bello, del árbol, del color blanco o del coraje, residen todos en un lugar en el que se encuentran en estado de prístina pureza, siendo cada silla que el hombre conoce, cada acto de coraje, cada árbol, una pálida copia de

aquella “idea” —pues es en la Idea donde Platón sitúa el verdadero ser esencial de las cosas. En el mito de la caverna, los que están encerrados en el interior de una caverna oscura, delante de una hoguera luminosa, mirando el muro de fondo, creen que la realidad son aquellas sombras que observan contra el muro: no tienen cómo saber que fuera de la caverna está la luz verdadera y la multitud de cosas reales. Así también, el hombre no observa en este mundo sino las difusas sombras de lo que son los arquetipos ideales de las cosas, las esencias que subsisten lejos del mundo material.

La educación que la ciudad ideal debe dar a sus futuros gobernantes consiste precisamente en sacarlos de la caverna a la luz del día: sacarlos de las sombras y apariencias de este mundo para remitirlos al mundo de las esencias, el mundo de las verdades, mediante una instrucción científica, que los vuelva hacia la contemplación suprema.

La sociedad ideal que plantea Platón en “La República” es la ciudad de Callipolis, no sólo la primera sino también la más compleja utopía de que se tiene conocimiento. El libro comienza como una simple disquisición sobre la naturaleza de la justicia, pero luego se va ramificando y extendiendo hasta llegar a ser “inclasificable”, como ha dicho más de alguien, pues en el fondo es un tratado acerca del hombre y de todo lo relativo a él y a la sociedad: una obra de madurez en la que se expresa en toda su extensión la genial capacidad del maestro y en la que sostiene que mejor que las leyes, para el gobierno de una ciudad, es un hombre sabio: el conocimiento.

Más tarde, en “Las Leyes”, atenuaría este parecer, pues aunque sigue sosteniendo que no hay mejor gobierno que el que se basa en el conocimiento —que a su vez se traduce en justicia—, ni mejor gobernante que aquel que conoce y ejecuta el bien, las posibilidades de dar con tales sabios y de no errar, son escasas, y hacen preferible atenerse a un bien inferior pero más seguro, que son las leyes. En “La República” el conocimiento podía y a veces debía prescindir de la ley; pero cuando ya en la vejez escribe “Las Leyes”, obra donde

la utópica ciudad ideal recibe ahora el nombre de Magnesia, se conforma con que en reemplazo de esos sabios difíciles de hallar y de formar rija la ley, inferior al hombre provisto de conocimientos, pero gobernante superior para el hombre común, que suele tener mal temperamento, dejarse arrastrar por las pasiones y sobre todo descuidar la virtud del conocimiento.

Aunque Platón se ocupa de una amplia diversidad de materias filosóficas, el influjo familiar en cuanto a la carrera política y el influjo socrático en cuanto a los temas de educación y justicia hacen que sea su obra “La República” aquella donde más y mejor se conjugan ambos intereses. En efecto, la república de Platón es un orden en el cual primero se encuentra la educación, mediante la cual se hace salir a la luz la capacidad primordial que hay en cada individuo y que señala el estamento social al que pertenecerá o la actividad que desarrollará.

Las seis etapas del proceso educativo son: literatura y música, matemáticas elementales; educación física y militar intensiva; matemáticas avanzadas; dialéctica (que implicaba la filosofía toda); experiencia práctica en el gobierno y por último, contemplación y filosofía.

El punto culminante de este largo proceso educativo, que se lleva a cabo mediante las denominaciones genéricas de gimnasia y música, nombres bajo los que se encierra la variedad de disciplinas corporales e intelectuales mencionadas, es la comprensión de que el verdadero ser de las cosas no reside en ellas mismas, sino en la “Idea” de ellas. El propio ser humano es apenas una participación imperfecta de la Idea de espíritu, o alma: para Platón el hombre tiene un alma inmortal. Ahora bien, la justicia, que es “dar a cada cual lo suyo”, como había expresado el viejo poeta Simónides, representa la suprema virtud, tanto en la persona como en el Estado. Y dado que en el alma humana se dan las mismas características que en el Estado se presentan en grande, la sabiduría se encuentra en la inteligencia,

o en los filósofos-gobernantes, el coraje en la voluntad, o en los defensores de la ciudad, la disciplina en todos, particularmente en la clase productiva, siendo la justicia la que viene a imponer la armonía, el orden, el equilibrio adecuado entre estas virtudes y sus respectivos poseedores, y además la que impera cuando cada uno realiza efectiva y adecuadamente su función.

Para Platón (por boca de Sócrates), el Estado es más que una colección o suma de personas, es una estructura con partes muy definidas, encargadas de asuntos específicos: algo así como un organismo. En ese Estado todas las partes deben funcionar adecuadamente, pues, lo mismo que en un hombre, si una de ellas falla es como si el hombre enfermara por la falla de alguno de sus órganos.

Para las dos clases superiores, el Estado ideal de Platón propone la propiedad colectiva, la abolición de la familia -de modo que todos los niños se consideren hermanos e hijos de las mismas personas, y puedan ser educados conjuntamente de acuerdo a una educación planificada-, la selección de los nacimientos; y el gobierno, como se ha dicho ya, a cargo del rey-filósofo.

De acuerdo con palabras de “La República”, “La sociedad que hemos descrito nunca será realidad o verá la luz del día y no habrá fin a los problemas del Estado o, mi querido Glaucón, de la humanidad, hasta que el filósofo llegue a ser gobernante en este mundo o hasta aquellos que nosotros llamamos reyes y gobernantes realmente y verdaderamente lleguen a ser filósofos, y cuando el poder político y la filosofía estén en las mismas manos”.

El libro VI de “La República” menciona además cuatro regímenes políticos, aparte del Estado ideal, en cada uno de los cuales predomina una cierta personalidad: -la “timocracia”: amor al honor; primer estado de injusticia; -la “oligarquía”: amor a la riqueza; -la “democracia”: falta de moderación (la democracia mató a Sócrates), predomina la demagogia y acaba en libertinaje o licencia; -y la “tiranía”: respuesta violenta al caos de la democracia, en la que un demagogo se alza con el poder.

Esos cuatro Estados representan diferentes grados de injusticia: la timocracia es el más cercano al Estado justo, al Estado ideal. La tiranía, el más injusto e indeseable.

Más tarde, cuando al fin de sus días Platón escribe “Las Leyes”, suaviza algunas de estas concepciones, como ya se ha dicho, y establece que el segundo mejor régimen es el “régimen de la ley”. Clasifica entonces los regímenes en legales e ilegales. Los legales son Monarquía, Aristocracia y Democracia (con ley), en tanto que los ilegales son Tiranía, Oligarquía y Democracia (sin ley).

Platón, que tempranamente, luego de su muerte, empezó a ser conocido con el apelativo de “El divino Platón”, se cuenta entre los filósofos fundamentales de la historia. Ya porque su obra es la primera que se conserva íntegra, ya por la exquisita brillantez literaria con la que está escrita, ya por la cualidad poética de tantos de sus pasajes, ya por la variedad de asuntos esenciales de los cuales se ocupa con una agudeza y penetración inigualables. Su principal discípulo, Aristóteles, fue digno alumno de tan gran filósofo, pero curiosamente, como se verá a continuación, no por llevar adelante las conclusiones de su maestro, sino por representar, apenas en la generación siguiente, la contrapartida de su filosofía idealista: Aristóteles, lejos de idealista, fue un sólido realista, sujeto firmemente a las indicaciones del sentido común; es el motivo por el cual a menudo contradice las conclusiones de Platón, y por eso se le atribuye el famoso dicho de “Amicus Plato, sed magis amica veritas”: “amigo de Platón, pero más amigo de la verdad”.

Aristóteles y el animal político

En el año 384 a.C. nace el que, junto a Platón, ha sido llamado el mayor genio especulativo de la historia. No era del todo griego, pues nació en Estagira, en la zona geográfica conocida como Macedonia, que se identifica con lo que hoy conocemos más bien como los Balcanes. Se ha dicho que quizá la influencia de su padre, Nicómaco,

médico en la corte macedonia y amigo del rey Amintas II, padre de Filipo II, pudo influir en su constante tendencia al análisis realista, material y aun biológico. Según algunos autores a los 16 años, según otros a los 17 o a los 18, se traslada a Atenas, y entra a la Academia platónica, en la que permanecerá veinte años, hasta la muerte del maestro. Éste advirtió rápidamente las extraordinarias condiciones de su discípulo y fue quien le puso el sobrenombre de “la mente”, o “la inteligencia”. Se ha hablado, y lo ejemplifica particularmente el fresco de Rafael, “La escuela de Atenas” -donde Platón señala hacia arriba al mundo de las Ideas y Aristóteles hacia el suelo, al mundo de la realidad-, que entre ambos filósofos se habría producido un cierto distanciamiento y hasta enemistad, a propósito de los nuevos conceptos que Aristóteles fue introduciendo en el mundo filosófico y que resultaban contrapuestos a los de Platón. Hay consenso, hoy, en que no hubo tal distanciamiento: la amistad entre ambos filósofos fue estrecha hasta el final de Platón, puesto que, en primer lugar, las discrepancias no eran motivo de disgustos en la Academia, sino al contrario, la Academia era considerada justamente una palestra en la cual confrontar opiniones disímiles, y luego, en ella lo que se estimaba como más valioso era el trabajo individual que cada uno pudiese aportar.

Al morir Platón y ser elegido Espeusipo director de la Academia, Aristóteles se retira y abandona Atenas. Se radica por un tiempo en Misia, donde se casa con una sobrina del rey, que era amigo suyo, pero pronto enviuda y con una segunda mujer tiene a Nicómaco, hijo al que bautiza con el nombre de su padre. Vive luego un tiempo en la isla de Lesbos. Y en el año 342 es invitado por Filipo de Macedonia a hacerse cargo de la educación de su hijo, Alejandro, que más tarde sería llamado “Magno”, y que tenía por entonces unos diecisiete años. Aristóteles aceptó y así se convirtió no sólo en el discípulo del más grande filósofo de la antigüedad, sino además en el maestro de uno de sus más grandes héroes. La relación entre

el pensador y su principesco discípulo fue buena, aunque se ha dicho que discrepaban especialmente en un punto: Aristóteles no consideraba beneficiosa la fusión entre la cultura griega y el mundo oriental, cosa que Alejandro, en cambio, no sólo estima positiva sino que, en efecto, lleva a cabo en su corta pero prodigiosa vida.

Aristóteles vuelve a Atenas un par de años más tarde y funda su propia escuela, conocida como el Liceo, así llamado en honor de Apolos Lykeios, templo cercano al emplazamiento de la nueva escuela, también conocida como “Peripatos”, o paseo cubierto, que a su vez dio nombre a sus discípulos, los “peripatéticos”, dado que discutían sus graves temas caminando a la sombra de dicho paseo. En uno de los edificios de esta escuela funda Aristóteles lo que el historiador Estrabón llama “la primera biblioteca en la historia del mundo”. En 1996, recién, vino a ser descubierto el sitio preciso en el que funcionó el Liceo aristotélico.

La increíble noticia de la muerte de Alejandro Magno en plena juventud, llegada a Atenas en el verano de 323, un guerrero que había unido —o subyugado— a toda Grecia bajo su cetro, y que había hecho otro tanto con el resto del mundo conocido, despertó en la ciudad persecuciones y afanes vengativos contra quienes habían sido partidarios de los macedonios y del joven rey conquistador. Aristóteles entonces, corriendo el riesgo de seguir la suerte de Sócrates, ser acusado de impiedad y ejecutado, abandona Atenas para, de acuerdo a sus propias palabras, “impedirle a esa ciudad cometer un segundo crimen contra la filosofía”. Voluntariamente se destierra a Calcis, donde un año más tarde muere a los sesenta y dos años de edad, de una enfermedad al estómago.

Sus principales obras, que se han conservado en transcripciones confiables pero que no parecen ser exactamente las que brotaron de su pluma, recogen su vasto y profundo pensamiento en una prosa mucho menos grata que la de Platón, seca, dura, a veces difícil; a las versiones originales, que deben haber estado mucho mejor escritas,

y de las cuales se conserva tan sólo una quinta parte, Cicerón las llama nada menos que “ríos de oro”. Sus propios títulos han dado nombre a disciplinas científicas que los conservan hasta hoy: Ética, Economía, Física, Lógica, Política, Psicología, Retórica, Meteorología... Del mismo modo, han pasado a ser conceptos esenciales del vocabulario filosófico multitud de términos introducidos por Aristóteles, tales como inducción, energía, sustancia, esencia, accidente... No sin buenas razones se lo considera la inteligencia más poderosa que haya existido, y en particular el mayor talento organizativo y clasificador.

Ideas versus formas

Previa a la exposición de las ideas políticas de Aristóteles, es útil establecer la diferencia básica que lo distingue de su maestro Platón. Algunos autores la han expuesto de forma muy sencilla: Aristóteles hace bajar a las cosas, y residir en ellas, su propia esencia, esa que Platón concebía como Ideas separadas de los entes particulares. Con Aristóteles la “Idea” de mesa, de la cual participa esta mesa en particular, ya no reside más en el intelecto o en la mente o en el “topos uranos”, sino en la mesa misma: es la “forma” de la mesa. Lo que para Platón era la Idea de una cosa, y de la cual la cosa sólo era un reflejo desteñido, para Aristóteles es la “forma” de la cosa, lo que le da su esencia y lo que hace que sea lo que es: la forma, fundida indisolublemente con la materia, es lo que hace de la mesa, eso: una mesa.

Así visto, el cambio que opera Aristóteles en la doctrina de su maestro no es mayor que el haber hecho descender las esencias hasta las cosas mismas. Esta doctrina es llamada “hilemórfica”, palabra compuesta de otras dos que significan respectivamente materia y forma. Así es como deja de haber dos mundos, uno de las cosas y otro de las esencias, para no quedar más que éste, el de las realidades que percibimos a través de los sentidos. Eso es lo que se ha llamado el realismo aristotélico. No podemos filosofar, sostiene Aristóteles,

sino sobre el mundo que conocemos, a partir de la “empeiría” o experiencia, y cualquier intento de hacerlo sobre realidades que no percibimos, que no nos constan, es hablar de fantasmagorías. Lo que se halla más allá de la experimentación, no existe: si ni siquiera podemos sospechar de ello, ¿qué clase de existencia podría tener que resultara válida para nuestra reflexión filosófica?

La pregunta esencial para Aristóteles es: ¿Qué es el ser? Su compleja respuesta consiste en afirmar que la conjunción de materia y forma es lo que origina una sustancia: la materia prima, que es completamente indeterminada, y la forma sustancial, que es lo que hace que esa materia se convierta en algo, una cosa que gracias a la forma es la que es, y no otra diferente. La forma, entonces, equivale a la Idea de Platón, pero infundida en la cosa misma. Materia prima y forma sustancial se convierten en las dos primeras causas de una cosa, de un ente. Ahora bien, la sustancia por sí sola no basta para dar cuenta de una cosa: Aristóteles introduce aquí otras dos causas que, junto a las dos mencionadas, operan conjuntamente. Si la primera es la causa material, o sea la materia prima, y la segunda es la causa formal, o sea la forma sustancial, la tercera es la causa eficiente, es decir, aquello que hace, que “fabrica” a la cosa, por así decirlo, en tanto que la causa final es aquella en vista de la cual la cosa es hecha. Llevado a un ejemplo: el bloque de mármol es la causa material, la figura de La Pietá es la causa formal –su forma sustancial–, la causa eficiente son Miguel Ángel, su mano y su cincel, y la causa final, la edificación o devoción de los creyentes: la causa final es la que da sentido al hacer esa escultura, o cualquier otra cosa de que se trate.

De estas cuatro causas, la primera, la que hace que un ser sea el que es, es la forma. Forma que no es material ni inmaterial, sino intrínseca, inmanente a la realidad de la cosa, inseparable de ella. La causa final, por su parte, es la que da sentido a las cosas: pues la causa final es la que explica para qué son y existen, cuál es, precisamente, su “finalidad”.

Aristóteles especifica que existen diversas categorías de “ser”, como ser “per se” y ser “per accidens” –para decirlo utilizando fórmulas escolásticas-, o sea, lo que es en sí, como una mesa, y lo que es en otro, como el color blanco de esa mesa. Sustancia y accidente son dos maneras de ser: la primera existe en sí, y la segunda existe en otra, lo que nos lleva al hecho de que existe una “analogía del ser”, analogía en el uso del término “ser”. En esta teoría está implícito el hecho de que el “ser” no se predica siempre de la misma manera de todos los entes, sino que sus variados usos guardan relación analógica y no unívoca entre ellos.

También resulta necesario mencionar, aunque sea de pasada, el concepto aristotélico de “acto y potencia”. Buena parte de la curiosidad de los filósofos presocráticos se había dirigido al hecho de que existe el cambio: ¿cómo puede ser que un niño luego sea un hombre, luego un cadáver, luego cenizas? ¿Qué hay de la continuidad del ser? La respuesta aristotélica es la famosa teoría de que las cosas existen “en acto”, son lo que son en el acto de existir, pero tienen potencias: el ser que pueden llegar a tener. De modo que un niño es niño en acto y hombre en potencia. Una bellota es semilla en acto, y roble en potencia.

Otro aspecto importante en la filosofía aristotélica, necesario también de tener presente para comprender su vertiente propiamente política, está en el valor que concede a la experiencia y, por ende, a la “realidad” del mundo que habitamos, y que resalta de modo especial al contrastarlo con el de su maestro Platón. En efecto, se ha dicho muchas veces a través de la historia, que todos los hombres son, o nacen, platónicos o aristotélicos, lo cual es también aplicable desde luego a los propios filósofos. Es decir, cada hombre tiende a ver el mundo como la realidad de la experiencia, o bien tiende a ver la experiencia del mundo como anticipo o signo de otra realidad más “real” que subyace bajo las apariencias de éste. Aristóteles desconfía de todo saber que pretenda adentrarse en el

ser del mundo, apartándose de la experiencia del mundo. Para él lo que aparece ante nuestros ojos no puede ser falso, la apariencia de las cosas debe ser la fuente de toda indagación posterior: de ahí viene la famosísima frase “hay que salvar las apariencias”. No hay que permitir que se las degrade al nivel de fantasmas o de sombras de lo real: las apariencias son la superficie de lo real, y a partir de ellas es como podemos ir profundizando el conocimiento.

Los dos caminos que representan estas dos opciones, platónica y aristotélica, se ven representados plenamente una vez más en los siglos XVII y XVIII, cuando la generalidad de los filósofos se ubica entre los empiristas, para los cuales sólo la experiencia tiene sentido y da cuenta de la realidad, y los racionalistas, para los cuales los sentidos no son dignos de confianza y el ser es en verdad de naturaleza racional, mental. Kant es quizá el primero en intentar una síntesis que reúna lo mejor de ambas corrientes, pues incluso entre los filósofos medievales, San Agustín era claramente platónico, y claramente aristotélico Santo Tomás de Aquino.

Felicidad y término medio

Por otra parte, para Aristóteles el fin de la vida humana es la felicidad. Podría decirse que la causa final del hombre es la felicidad, la cual se encuentra en relación directa con las capacidades propias de cada uno, y su correspondiente práctica y despliegue en la vida en sociedad. Esto nos va acercando a las teorías políticas del “Estagirita”, como se lo llama, pues la sociedad y el Estado tienen como función proporcionar al hombre las condiciones adecuadas para que pueda alcanzar la felicidad, en concordancia con el ejercicio de las virtudes. Por eso, antes de entrar en la política aristotélica, un par de palabras sobre su ética. Ese bien supremo del hombre que es la felicidad, no se puede buscar por sí mismo o en sí mismo, sino que es el acompañamiento natural del bien hacer alguna actividad o, más genéricamente, del bien vivir. La vida buena —la virtud—

consiste en el “término medio” de los excesos: la generosidad está a medio camino entre la avaricia y el derroche, ambos extremos, malos; el coraje está equidistante entre la cobardía y la temeridad; el respeto, entre la vanidad y el desprecio. Visto como un objetivo fundamental, el equilibrio de la vida humana es lo que garantiza el acceso a la felicidad, una felicidad que no es un estado al que se llega para descansar en él, como puede verse, sino que se alcanza a medida que se avanza por la vida, guiado por las virtudes, por el control que la razón ejerce sobre los deseos.

En esta tarea de ser feliz el hombre debe ser, más que ayudado, acompañado por el Estado y la sociedad, pues solo no logra nada, y ni siquiera es hombre: o es un dios, o es una bestia.

Al contrario de Platón, Aristóteles desarrolla su teoría política sobre la base de las realidades políticas concretas de su cultura. Y ésa es una característica que singulariza todo el pensamiento aristotélico, incluso el metafísico: Aristóteles era, pese a su gloria filosófica, un hombre de temperamento científico y de poderoso sentido común, que prefería abordar sus elevados temas luego de haber agotado la recolección de antecedentes materiales. No sólo recolectó plantas para hablar ciencias naturales, sino que también revisó diversas constituciones políticas de las ciudades-Estado –158- antes de exponer su pensamiento sobre el sistema político que estimaba preferible.

De la consideración de esas constituciones, Aristóteles, que las admiraba, saca la conclusión de que ellas y las ciudades-Estado que las generan representan la más elevada forma de civilización, y de que justamente son lo que distingue a los griegos de los “bárbaros”.

Contrario al contractualismo de Protágoras, Aristóteles considera que el hombre es “un animal político”. Expresión célebre con la que alude a que para el hombre la sociedad es lo natural: no depende de contrato entre sujetos o grupos, sino que resulta de la naturaleza intrínseca de las personas, que necesitan primero familia y luego,

un medio social provisto de normas que aseguren la vida y, más aún, la vida feliz. El Estado posibilita la felicidad del individuo, ahí tiene su principal deber, y ésta es una de las afirmaciones más importantes jamás hechas en el ámbito de la filosofía política.

Esa es su concepción del hombre tantas veces reiterada: "animal político" ("bueno en un sentido pero malo en muchos"). Por contraposición a quienes conciben "contratos sociales", convenios artificiales que hacen posible la convivencia en sociedad, Aristóteles entiende que el hombre tiene una naturaleza social, que lo hace espontáneamente -en forma "natural", justamente- ser parte de una colectividad de individuos. Así, la ciudad-Estado no es más que el punto culminante de una tendencia humana íntima, que parte ya en el conjunto familiar, y que luego no hace sino evolucionar en pos de sociedades más complejas, todas ellas destinadas a permitirle ser feliz.

Aristocratizante también, en la medida en que está de acuerdo con excluir a las clases inferiores de los asuntos de Estado, tiene empero una gran diferencia con Platón en lo siguiente: sostiene que entre los ciudadanos, entre la clase gobernante, el poder debe estar distribuido en la forma más amplia posible. Su teoría política, en consecuencia, recomienda una constitución mixta entre aristocracia y democracia.

Vuelve a verse la proximidad entre Aristóteles y Platón cuando el Estagirita plantea que no es indispensable una forma pura y única de organización social. Considera que hay tres formas de organizar el poder y dirigir la sociedad, y que esas tres formas pueden darse de buena o mala manera: monarquía, aristocracia y democracia, corrompidas, tal como lo decía Platón, devienen en tiranía, oligarquía o plutocracia, y demagogia, respectivamente.

Tras estas diversas clasificaciones, cabe preguntarse: ¿quién gobierna? Las respuestas posibles son: uno, unos pocos, los más. Preguntado de otra forma, gobierna: ¿la gente como un todo? ¿Los poderosos? ¿Los mejores ciudadanos? ¿El mejor? ¿El tirano?

La gran respuesta a esa interrogante es: la Ley. El gobierno de la ley es lo mejor, en tanto que ella es la voz de Dios y la voz de la razón. La Ley es ni más ni menos que la razón liberada de toda pasión que la distorsione o tergiverse.

Al igual que Platón, Aristóteles tampoco considera sociedades más amplias que las ciudades-Estado de su tiempo, las cuales le parecen hechas a la medida humana y suficientes para satisfacer las necesidades del hombre; no le parecen deseables, por eso, sociedades más amplias, ni tampoco ve con buenos ojos el paso de una sociedad agrícola a una industrial.

La obra donde Aristóteles expone lo principal de su pensamiento político es, sin duda, “La Política”, libro carente de una estructura demasiado organizada, más bien una colección de ensayos que abarcan temas como el análisis de las constituciones existentes, las revoluciones, los métodos para preservar sistemas políticos, el concepto de ciudadanía e, incluso, una defensa de la esclavitud, pero al que los especialistas auguran aún “milenios” de validez por el vigor con que capta la aspiración del hombre a disciplinar políticamente la vida. Ahí Aristóteles refuta el comunismo intelectualista socrático-platónico, al igual que hace con el contractualismo de algunos sofistas, particularmente del mencionado Protágoras, y con la concepción individualista-cosmopolita que sustentaban los filósofos cínicos. Se trata, sin embargo, del primer esfuerzo por establecer la naturaleza precisa de la asociación política: el Estado se origina en la primera unión entre un hombre y una mujer, un maestro y un esclavo, de lo cual surge la familia; varias familias conforman una tribu, o villa, o aldea; varias tribus o aldeas, conforman la ciudad-Estado. Y es ése el momento en el que surge la necesidad de un gobierno.

Tal como la familia (mujer y esclavo incluidos) no es sólo el hecho de un hombre y una mujer —eso es tan sólo para procrear—, sino que, más en general, es una institución destinada a la satisfacción de todas

las necesidades cotidianas, la asociación política, la ciudad-Estado, no tiene por fin el sólo permitir la vida, sino que debe propiciar la vida buena, la vida feliz.

Otras ideas políticas aristotélicas de importancia, que conviene tener presente, son las que siguen:

-Si la vida feliz se alcanza por la virtud, toda buena constitución estatal ha de considerar la virtud como de interés público, y hará coincidir al buen ciudadano con el hombre bueno.

-El alma del Estado debe ser la Justicia, en tanto que la persona individual es la destinataria y poseedora de todos los derechos, el centro de la atención pública.

-En el Estado, en suma, la comunidad de vida tiene como fin la existencia perfecta e independiente de los individuos.

-En cuanto a la esclavitud, hay esclavos por naturaleza, incapaces de gobernarse a sí mismos y que buscan la protección de un señor; superiores a los animales, pues pueden reconocer que otros poseen razón, están hechos para ser gobernados por su amo o señor, mas no en forma arbitraria. La esclavitud sólo es legítima cuando se dan las circunstancias mencionadas.

-En cuanto a la propiedad, es buena y positiva, pero no para acumular riqueza por el sólo placer de acumularla; sólo es válida si su fin y su utilidad es el soporte de una vida buena. La búsqueda ilimitada de riqueza y propiedad es una perversión y un mal, no sólo para la sociedad, sino para el individuo que incurre en ella. Uno de los reproches que dirige a la República platónica está en que ahí las clases superiores deben poseer en común los bienes, los hijos y las mujeres, en circunstancias, dice Aristóteles, que la propiedad y el amor son los dos estímulos principales de la vida en sociedad, y ambos desaparecerían en un Estado colectivo.

-En cuanto a las constituciones, luego de revisar 158, Aristóteles concluye que, "más que una estructura política, la constitución es un modo de vida". La constitución buena es propia del régimen

que busca el bien común; la constitución perversa es la que busca el interés personal de los que gobiernan.

-Los Estados tienen tres funciones como las básicas de su razón de ser: la deliberativa, la de las magistraturas y la de la administración de justicia, funciones que en términos generales coinciden con los tres poderes del Estado de los que hablarían los tratadistas modernos: legislativo, ejecutivo y judicial.

-Condena el comercio y la usura como contrarios a la naturaleza, y estima que los artesanos y mercaderes no pueden ser ciudadanos de un Estado perfecto, ya que para lograr la virtud política es necesaria una cierta desocupación (el “ocio” latino) que ellos no poseen.

-La verdadera autoridad gubernativa, dice Aristóteles, no es nunca una persona física, individual, sino la Constitución del Estado.

-¿Cuál es el mejor régimen? No hay respuesta unívoca para tal pregunta, puesto que no hay ningún régimen perfecto. Todo depende de factores tales como clima, tamaño, circunstancias, tradición, población, etc. El mejor régimen será el mejor de acuerdo a las circunstancias. Así y todo, queda la sugerencia, como ya se ha dicho, de que Aristóteles siente cierta inclinación por el Estado en el que priman moderadamente los ingredientes de la aristocracia, pero lo más difundida posible, es decir, mezclada con democracia.

Como se habrá podido apreciar hasta aquí, una diferencia final respecto de la política, no por eso menos significativa, entre Platón, Aristóteles y sus respectivos métodos y preocupaciones, es que Platón es exactamente lo que entendemos por “filósofo político”, en tanto que su alumno admite ya la calificación de “cientista político” —por difusa que sea la frontera entre ambas denominaciones.

El legado de Grecia. La Era Helenística

Ante todo, el gran legado de Grecia a la historia no sólo de Occidente sino de la humanidad entera, es la “emancipación del conocimiento”, o, como también se lo ha llamado, “el despertar de la razón”. El pensamiento, en efecto, se traslada desde el reino del mito al reino del conocimiento, y la razón filosófica o especulativa, alejándose de mitologías, reclama su validez sin necesidad de apoyo mítico, comprobación práctica o justificación religiosa, sino que bastándole el respaldo de sus propios métodos de recto pensar — mayéutica, dialéctica, lógica.

No cabría esperar más grande legado: el hombre, en tanto animal racional, se pone de pie y mira a las estrellas, al universo, a su propia alma, comprendiendo que posee la capacidad de reflexionar y de buscar explicaciones. Y engendra las principales disciplinas que a través de la historia humana irán dando razón del mundo que habitamos —partiendo por la propia filosofía. Tan sólo los nombres de Platón y Aristóteles señalan dos extremos de potencia reflexiva difícilmente igualados a lo largo de los siglos, y si se agrega a ellos toda la variedad de sabios presocráticos, al propio Sócrates, a los filósofos posteriores a Aristóteles y a la muerte de Alejandro Magno, ya helenistas, con sus escépticos, cínicos, epicúreos y estoicos, se presenta ante la mirada un panorama en el que ya se dan, en algunos casos con profundo desarrollo, todas las posibilidades que más tarde iría ahondando la mente humana, desde los átomos de Demócrito y el devenir o movimiento de Heráclito, hasta los idealismos extremos que niegan la verdad del mundo que “nos parece” conocer y los materialismos que niegan toda otra cosa que no sea la materia, pasando por el realismo aristotélico, recogido más tarde por Tomás de Aquino, en quien se conjuga ya la realidad de este mundo con la que esperaba al hombre al otro lado de la muerte.

Aristóteles fue llamado a abandonar Grecia con el objeto de ir a instruir al príncipe Alejandro de Macedonia. Macedonia no era del

todo griega, porque si bien estaba étnicamente relacionada con los griegos, hablaba otro idioma y su cultura no era griega. Curioso entonces que se junte la culminación de la sabiduría griega, el viejo filósofo Estagirita, con el joven heredero del trono macedonio, Alejandro, que se encargará justamente de hacer pedazos las teorías de su maestro, y no con argumentos, sino con batallas y guerras. Alejandro Magno conquistó en sus pocos y brillantes años todas las ciudades griegas, que para Aristóteles eran la más alta floración de la sociedad política, más allá de la cual no había para qué ir. Alejandro, en cambio, construye un imperio con el conglomerado de ciudades-Estado y, todavía más, conquista también reinos bárbaros, es decir del mundo no-griego, que para Aristóteles era la antítesis de la civilización, y más aún, equipara a unos y otros bajo el mismo manto imperial.

A partir de las conquistas de Alejandro, que marcan la declinación de las ciudades-Estado, y sobre todo a partir de su muerte y la desmembración del imperio que alcanzó a construir, las periodificaciones históricas suelen hablar de una era helenística, la cual se puede hacer llegar hasta el momento en que la supremacía es usurpada por Roma, o incluir todo el período romano, hasta su conversión al cristianismo o hasta su fin. Pero si bien en cierta forma todo lo romano más valioso e importante está imbuido de la cosmovisión griega, que es lo definitorio de “helenístico”, Roma hace una aportación propia de suficiente peso, como se verá enseguida, y ello justifica, a lo menos para nuestro objetivo que es la filosofía política, la otra periodificación según la cual, luego de Grecia, Roma.

Lo cierto es que los trabajos imperiales de Alejandro llegaron hasta las riberas del Ganges, ya en el Asia profunda, y en consecuencia produjeron mucho mestizaje cultural y de toda clase, gracias al cual, en la misma medida en que el mundo griego “se corrompió”, el resto del mundo, las naciones bárbaras, orientales, y sobre todo Roma, se “helenizaron”.

A este período por lo demás pertenecen algunas de las escuelas filosóficas, que se ha dado en llamar propias de épocas decadentes, pero que han tenido influencia perdurable y por eso mismo relevancia histórica insoslayable, como son los mencionados escépticos, cínicos, epicúreos, gnósticos, estoicos. Todas estas corrientes revelarían un declive en la potencia filosófica de los griegos, particularmente en cuanto a metafísica y ontología propiamente tales, luego del punto culminante marcado por el trío de Sócrates-Platón-Aristóteles. También se les objeta que asumen heterogeneidad de influencias y que contaminan irreversiblemente la pureza de la filosofía, pero a cambio de eso logran justamente armonizar elementos antes no asumidos y hacen de esa manera la síntesis, ecléctica, que permitiría entender mejor el nuevo mundo de entonces, variado y múltiple y ya no homogéneo como el de la Hélade. En especial los cínicos y los estoicos han sido influyentes en el pensamiento político. Los primeros, con su idea de la autosuficiencia de los individuos, que una vez conseguida hace innecesaria la comunidad política (lo que se traduce, para los cínicos, en indiferencia por la política, si es que no en pintar abiertamente al Estado y sus demandas como obstáculos para los individuos).

Los estoicos, en tanto, hicieron muy perdurables sus ideas de que el cosmos es un orden regido por leyes, y que esas leyes se extienden al ámbito humano; en consecuencia, se está bien cuando se está en armonía con esas leyes universales (que son también las leyes de la razón). Como filosofías eminentemente materialistas que eran, éstas, pertenecientes al período helenístico, son las más prácticas, las más atentas a lo concreto, y por eso quizá fueron, de entre todas las corrientes que había producido Grecia, las que mejor enraizaron y mejor se desarrollaron en la intelectualidad romana. Así, si bien los primeros estoicos, los fundadores de la escuela, son griegos –Zenón el Estoico, Crisipo–, su más famoso representante es el español romano Séneca, maestro de Nerón, a quien éste ordenó

abrirse las venas; el esclavo Epicteto; el emperador Marco Aurelio, sabio autor de máximas consideradas clásicas en la literatura y la filosofía romanas, y Cicerón, el famoso orador que perdió la cabeza a manos de los sicarios de Marco Antonio, no sin antes haber participado en conjuras exitosas unas, fallida la última, y no sin haber escrito también algunas de las páginas que mejor explican el concepto romano-estoico de la ley, particularmente de ley natural, como veremos con más detalle en el capítulo que viene.

Romanos

A pesar de su historia política agitada, rica, influyente y múltiple, Roma no tuvo, como Grecia, pensadores políticos. Tuvo sí políticos, y muchos, y grandes. En eso los romanos fueron, al igual que en otras disciplinas, hombres prácticos, de acciones concretas, más que filósofos. La propia filosofía romana tiene una significación histórica muy inferior a la del pueblo que la produjo, y en líneas generales sigue el ejemplo o desarrolla las matrices de sus antecesores los filósofos griegos, cosa que queda muy de relieve cuando se estudia el estoicismo. Como también en el arte y en la literatura, los modelos romanos en política y en filosofía fueron los que legara Grecia y se difundieran y enriquecieran, o contaminaran, durante la Era Helenística, limitándose los romanos a pormenorizar y desplegar, a veces con reducida inventiva, el incomparable trabajo que los griegos llevaron a cabo.

Un segundo contraste que cabe hacer entre las dos más importantes culturas clásicas, es el de que también Roma nace como una ciudad-Estado, pero a diferencia de Grecia, se desarrolla y crece, absorbiendo a otros pueblos, hasta convertirse en un gigantesco imperio. Y es que donde el griego se detenía a reflexionar, el romano se abalanzaba sin vacilaciones a la conquista. Si alguna vez Roma fue una ciudad-Estado, fue en sus comienzos, y duró poco en

esa situación, rápidamente seducida por la dominación de ciudades cercanas y a la larga por la de todo el orbe, del cual ella, en vez de ciudad-Estado, viene a ser capital imperial. Así, la “civitas” romana representa una diferencia radical con la “polis” griega, entre otros motivos, porque la “civitas” no tiene la pretensión de permanecer únicamente como tal, sino de extenderse, y porque además en su concepto van implícitos los aspectos materiales, técnicos, urbanísticos incluso, de los cuales deriva más tarde el término “civilización”, es decir, a diferencia de “cultura”, la organización de las bases materiales de la vida; de “polis”, en tanto, deriva “política”, lo que alude por sí solo a la orientación referida más bien a las personas y a su conducción pública que los aspectos materiales de la, precisamente, “civilización”.

No obstante lo dicho, la presencia romana en la historia del pensamiento político no es irrelevante. Por el contrario, un pueblo que llenó casi diez siglos con su grandeza, que asombró al mundo con su poderío y osadía y que sojuzgó a las naciones de su tiempo, no podía sino dejar tras de sí una profunda huella en todos los aspectos de la vida humana. Su huella en el campo de la teoría política no está asociada a nombres propios -como los de Platón y Aristóteles, en el caso griego-, sino a la creación colectiva de un fenómeno que sigue estando, aún hoy, de una manera u otra, en la base de todos los sistemas políticos posteriores: el derecho romano.

Durante los tres períodos sucesivos de la Monarquía, la República y el Imperio, Roma fue generando el complejo entramado de sus leyes, dejando implícitos en ellas principios universales cuya validez, atemporal, sigue siendo acatada.

En cuanto a los tres mencionados sistemas políticos que rigieron a Roma, y que constituyen la historia de su gobierno, es de recordar que en tiempos de la Monarquía el trono no es hereditario, existe ya un senado que aconseja al monarca y se encuentra dividido el “populus romanus” entre patricios y plebeyos. El vasallaje que ya

por entonces empieza a imponer la todavía pequeña ciudad de Roma sobre sus vecinos reporta beneficios que sólo favorecen a los patricios.

Medio milenio antes de Cristo, los reyes son expulsados y la monarquía es abolida. Comienzan los cinco siglos de la República Romana. Las múltiples funciones reales son repartidas entre los sacerdotes y funcionarios tales como los cónsules, censores, pretores. Empero, las diferencias entre aquella república y las actuales son muchas: no había democracia, desde luego, y el poder pasaba de mano en mano sólo entre los patricios.

Cuando los plebeyos se deciden a tomar su parte de las ventajas acarreadas por tantas conquistas exteriores, cuando la democracia reclama para sí parte del poder, se desatan las luchas civiles cuyo resultado es el hundimiento de la República. Se abre paso entonces el Imperio.

Período ya más de organización y mantenimiento de lo conquistado que de conquistas, el Imperio significa igualar a todos los habitantes bajo el mando de un solo señor: no más vencedores ni vencidos, no más romanos y provinciales, sino ciudadanos todos, con una misma justicia asegurada por reglas fijas y codificadas, y con un mismo gobierno que brinda administración regular, impersonal, dependiente sólo de los emperadores. Aunque algunos de los emperadores merecieron ser calificados de monstruos por su arbitrariedad o crueldad, es el período imperial el que sienta el modelo de una justicia objetiva, y tan poderoso llega a ser su ejemplo, que es el que se tiene como ideal político por los hombres de la Edad Media, el mismo que Carlomagno intenta restaurar, y el que hasta hoy se mantiene en la organización de la Iglesia Católica y en su aspiración a la unidad universal.

El mayor legado: derecho romano

La unidad de Roma, su desarrollo, más aún su conversión en Imperio, se logra gracias al derecho tanto como a las legiones, pues si estas últimas abrían el camino y sembraban la semilla, el orden, la paz —la “*pax romana*”—, la organización, el intercambio comercial y trato entre las personas llegaban con la ley de Roma.

Tres formas asume ese legado que Roma deja en derecho: *el jus civile*, el *jus gentium* y el *jus naturale*. El primero es el que se refiere a los asuntos propios del trato y comercio de los individuos en cualquier ciudad o sociedad, el derecho privado. El *jus gentium*, en cambio, es la base del actual derecho internacional, y fue generado por la necesidad que llega a tener Roma, ya imperial, de entenderse con diversidad de pueblos; de tal manera, el *jus gentium* o “derecho de las gentes” se encarga de aquellas materias que son comunes a todos los pueblos, de acuerdo a la cosmovisión universalista romana, en un nivel más alto que sus costumbres particulares, para hacerlas compatibles, y aun teniendo en cuenta que ese *jus gentium* sólo tiene validez integral en el interior de la nación o pueblo que lo ha generado. Por último, el derecho natural sería el que está inscrito en la naturaleza y en el universo entero, manifestándose entre los animales, los astros y los hombres, lo que es una noción de raigambre estoica. Una ínfima manifestación del derecho natural viene a ser la ley escrita de los hombres, que apenas abarca sus propias costumbres y actos.

En la incesante búsqueda que hace la humanidad de aquellas directrices que significan orden, que permiten descubrirlo o vivirlo, que conducen o acercan a él, el derecho romano es una enorme contribución, que se advierte en diversos planos. Desde luego que socialmente cristaliza un orden antes difuso, el de las costumbres y hábitos imperantes. Así también es claro que representa ordenamiento en el trato de las naciones unas con otras. Pero además es un aporte al orden en el momento fundacional de

las sociedades occidentales, más tarde en los siglos doce y trece, cuando el Sacro Imperio empieza a desarticularse y los feudos, disputados e indecisos entre el emperador y el papa, se afanan por hallar su propia autonomía. Es el momento en el que una tradición legal secular resulta indispensable para el objetivo de normar un creciente comercio entre ciudades y el funcionamiento de burocracias no menos crecientes. Aún hoy, el origen mismo de los sistemas jurídicos que rigen en gran parte de Europa y América es el señalado.

Es sabido también que el derecho romano está en la base del derecho canónico, el derecho eclesiástico que, empleado por la Iglesia Católica, ha buscado rehacer a su manera el Imperio Romano, o concretar en otro sentido la aspiración de universalidad de los antiguos latinos. Por otra parte, el *jus naturale* está profundamente ligado a la filosofía católica, para la cual la existencia de un derecho natural anterior y superior al hombre es la única garantía firme en la que puede respaldarse el derecho positivo. Se da la paradoja, sin embargo, de que la misma ley humana -virtualmente respaldada por el derecho natural, que para el pensamiento cristiano es de origen divino, a diferencia de lo que pensaban algunos estoicos-, esa misma ley puede ser juzgada individualmente y quizá rechazada, aduciendo motivos de conciencia, precisamente por no basarse en la ley natural... Uno de los puntos relevantes del derecho natural para la filosofía política es éste del potencial rechazo que cabe hacer de una legislación porque no se ajusta al derecho natural, lo que siempre será caso y cosa de conciencia.

Otro aspecto en que el derecho romano ha trascendido hasta hoy se encuentra en la necesidad de reconocimiento oficial para la existencia de asociaciones, corporaciones o agrupaciones ciudadanas intermedias entre el Estado y el individuo: de ese reconocimiento -o personería jurídica, en nuestro derecho actual- originan su ser dichas entidades, a diferencia de lo que ocurre en la tradición

germánica, en la que son estimadas naturales y donde existen por derecho propio, como el mismo Estado.

Por último, en el concepto de nación-Estado es donde el derecho romano ha tenido quizá mayor importancia. Tanto en la reglamentación hacia el interior como en las relaciones con otras naciones, el derecho romano ha sido el que ha infundido sus principios de sentido común, codificación escrita, razón natural, igualdad de todos ante la ley. Un categórico llamado a la sensatez común a todo el género humano, a la razón que brilla por igual en las mentes de todas las naciones, para atenerse al derecho que subyace en las costumbres, y a ponerlo por escrito para mayor precisión, eso es lo que el derecho romano se encargó de hacer, o trató de hacer.

Dos cuerpos legales específicos son merecedores de especial mención. Primero, el Edicto Perpetuo, del emperador Adriano, quien considerando ya madura conceptual y doctrinariamente la enmarañada red de leyes y disposiciones edictales acumulada a lo largo de siglos, encarga al jurista Salvio Juliano hacia el año 130 d.C., que las compile en un texto homogéneo definitivo. Y luego, el Edicto del emperador Caracalla, del año 212 d.C., mediante el cual se concede la ciudadanía romana a todos los súbditos del Imperio, aboliéndose además las distinciones entre las clases.

Occidente aún permanece romanizado a través del derecho —sin que sea ésa la única influencia que haya quedado de aquellos tiempos, pues hay otro campo en el que el aporte romano es todavía viviente: la poesía, la literatura. Baste mencionar esta larga lista de célebres nombres, que podría ser aún más larga: Lucrecio, Catulo, Cicerón, César, Salustio, Horacio, Virgilio, Ovidio, Juvenal, Marcial, Tácito, Séneca, Petronio...

Estoicos: Presagio del cristianismo

Si la cultura helenística se extiende, como se ha dicho ya, desde la muerte de Alejandro Magno –un año antes que su maestro Aristóteles- hasta el fallecimiento de Justiniano, ello equivale al lapso que va entre los años 323 a.C. a 565 d.C. El estoicismo es conocido como una corriente o escuela filosófica greco-latina fundada hacia el año 315 por Zenón de Citium –que no ha de confundirse con el presocrático Zenón de Elea. El desarrollo de esta escuela, entonces, tiene lugar en la Era Helenística, y debe su nombre a que Zenón impartía sus lecciones en la “Stoa poikile”, es decir, en la “puerta pintada”. De ese pórtico saca su nombre la escuela, y el pórtico es entonces lo que la Academia para Platón o el Liceo para Aristóteles.

Tal como lo describe un autor, el principio activo del universo era, para Zenón, la divinidad, Dios, “el espíritu ígneo del mundo”, que se extiende por su creación “como la miel por el panal”. Cada elemento de la naturaleza, cada cosa existente, es la pequeña parte de un solo gran todo que es la Naturaleza, gobernada por el ser de Dios, o sea, por leyes inmutables. El fuego es para Zenón el elemento originario del mundo y de los otros elementos, bien sea que entendamos el fuego en un sentido literal, bien en un sentido metafórico de un ser que se consume vigorosamente a sí mismo en una actividad sin fin. Del mismo modo se consume el mundo, sometido a sucesivas infinitas destrucciones y renacimientos desde sus propias cenizas. Y puesto que los dolores, el infortunio, la adversidad y la muerte se hallan, así, fuera de nuestro control, del control humano, lo que corresponde es adoptar ante ellos una actitud de digna resignación, de aceptación valerosa y honrosa.

Propiamente griega en su nacimiento, la escuela estoica se convierte en virtud del helenismo en una corriente universal. A ello contribuye, quizá, el que fuera una escuela eminentemente ética, cuyos principios resultaban válidos no sólo en la polis o en Atenas, sino en cualquier lugar, como que también predicaba la fraternidad

universal. Cinco siglos duró la primacía de esta corriente, que llega a ser adoptada por Roma como su “filosofía oficial”, si así pudiera decirse. A la vez es digno de mencionarse que, junto con el estoicismo, llega a tener gran fuerza en Roma la escuela de Epicuro, o epicúrea, ya en la versión severa de Lucrecio, ya en la más optimista de Áticus, pero ni esta corriente ni la multitud de sectas menores que pululaban dentro de la enormidad del Imperio se encuentra a la altura del prestigio estoico.

El énfasis moral está dado en que para el estoico la virtud es el único bien: hacer el bien es la única manera de acercarse a la virtud. Como primer deber del hombre consideraba el vivir conforme a la razón, es decir, a la naturaleza, y aunque es de su esencia el enfrentar la adversidad con “estoicismo”, precisamente, acepta e incluso recomienda el suicidio para los casos de quienes ya no quisieran vivir más, padecieran una enfermedad incurable, se arruinaran o simplemente lo prefirieran. Es por eso que muchos nombres importantes del estoicismo corresponden a personas que pusieron fin a sus días por sí mismas. La razón, que gobierna a la naturaleza, puede en consecuencia ser comprendida por el hombre en sus principios, siendo justamente ese principio de racionalidad del que está empapado el todo lo que los estoicos denominan “divinidad”. Para ellos no hay más mundo que éste, y no tiene sentido buscar otras realidades que no sean aquellas que percibimos con los sentidos. No hay un “después” tras la muerte, no hay sitio donde ir sino el reincorporarse a la naturaleza.

La resignación ante el dolor hace pareja con la aceptación del mundo tal cual es, dado que al hombre no le es posible hacer nada para cambiarlo. Cuando las emociones se resisten a esa aceptación, es que están mal orientadas, y a su vez ello se debe a que la razón se encuentra equivocada: si alguien es codicioso es porque su razón tiene la idea errónea de que el dinero es un bien de gran importancia digno de adquirirse por cualquier medio. Si las emociones se ajustan

a la razón, en cambio, no hay tal error, y sólo adquieren valor aquellas cosas que en verdad lo poseen.

El respeto que se granjeó el estoicismo en todo el mundo de su época llegó a significar no sólo que fuese recibido en Roma como la filosofía más digna de ser vivida, de lo cual dan cuenta tanto el emperador Marco Aurelio en sus "Meditaciones" como el esclavo Epicteto en sus "Discursos". También Cicerón fue un gran defensor de esta escuela, cuya trascendencia, por último, estriba en que el cristianismo puede recoger de ella muchos valores que luego incorporaría a su propia moral, con las adecuaciones del caso. Innegablemente, uno de los respaldos para el cristianismo, que empieza a desarrollarse en Roma más o menos al mismo tiempo que el estoicismo, es esta escuela, para la cual el saber filosófico está integrado por la lógica, el instrumento para alcanzar racionalmente la verdad; por la física, que es el medio para develar los secretos de la naturaleza, y por la ética, que se encuentra en la cúspide y que representa el único problema trascendente para el hombre. Felicidad es vivir de acuerdo a la razón, sofocando las pasiones, encaminándolas por la senda del saber: sólo así se alcanza la "apatía", el vivir racional del sabio, indiferente a las perturbaciones de la naturaleza o de los demás hombres.

Desde el punto de vista del pensamiento político, una de las figuras estoicas más interesantes es la de Cicerón, que vive de los años 106 a 43 a.C. Proveniente de una familia acomodada, estudió derecho, retórica y filosofía con destacados maestros. Viajó por Grecia y Asia Menor, aprendiendo lo mejor de cada parte, y tras una brillante carrera de abogado es elegido cónsul el año 64; participa en numerosos juicios de relevancia no menos que en conspiraciones y maniobras políticas. Fue justamente a causa de los azares de la peligrosa política de su tiempo que debió sufrir el destierro, primero, y luego, cuando asume el poder el triunvirato de Antonio, Octavio y Lépido, la muerte, que le llega por orden de Antonio

mientras él intenta huir vanamente. Tenía 64 años de edad.

Su mayor fama la debe a sus discursos —las Catilinarias, las Filípicas—, así como a sus diálogos —“Los oficios”—, tratados —“De los deberes”— y cartas —“Correspondencia”—, consideradas por muchos verdaderas obras de arte literario. En su tratado dialogado “De la república” expone su preferencia por una mezcla de formas de gobierno: sobre la base de materiales griegos, alega por un Estado, el mejor, que sería aquel donde se den simultáneamente monarquía, aristocracia y democracia, formas que por lo demás él advertía presentes ya en la República Romana. En cuanto a “Las leyes”, un tratado del que sólo se conservan tres libros incompletos, se pronuncia, en vista de la mutabilidad de los asuntos políticos y públicos, morales y de costumbres, por la tesis estoica de la existencia de leyes inmutables que determinan lo justo y lo injusto, un derecho natural y racional preexistente a su puesta por escrito, es decir, al derecho positivo. Compuso además otras muchas obras de carácter netamente filosófico o literario, incluso poemas, pero su gloria descansa en aquellos diálogos en que expone sus ideas más próximas a la cosmovisión estoica, y en sus discursos, que lo convirtieron por momentos en el hombre más importante y temible de Roma.

APÉNDICE

a) Platón

...Imagina una especie de habitación subterránea, como una caverna, provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la cueva, y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello de forma tal que tengan que permanecer quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos brota la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto; y a lo largo del camino suponte que ha sido construido un pequeño tabique similar a los telones que se levantan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquéllos sus maravillas.

-Ya lo veo -dijo.

-Ahora bien, contempla a lo largo de esa pared unos hombres que transportan toda clase de objetos cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados.

-¡Extraña escena la que describes -dijo-, y extraños pioneros!

-Iguales que nosotros -dije-, porque, en primer lugar ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?

-¡Imposible -dijo-, si durante toda su vida han sido obligados a mantener inmóviles las cabezas!

-¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo, sombras?

-¿Qué otra cosa van a ver?

-Y, si pudieran hablar los unos con los otros, ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas sombras que veían pasar ante ellos?

-Forzosamente.

-¿Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la parte de enfrente? ¿Piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo que hablaba era otra cosa sino la sombra que veían pasar?

-No, ¡por Zeus! -dijo.

-Entonces no hay duda -dije yo- de que no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.

-Es forzoso -dijo.

-Examina, pues -dije-, qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia y si, conforme a la naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello, andar, mirar a la luz, y cuando, al hacer eso, sintiera dolor y no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si se le dijera que antes no veía más que sombras y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?

-Mucho más -dijo.

-Y, si se le obligara a fijar su vista en la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se escaparía volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, y que consideraría que éstos son realmente más claros que los que le muestran?

-Así es -dijo.

-Y, si se lo llevaran de allí a la fuerza -dije-, obligándolo a recorrer

la áspera y empinada cuesta, y no lo dejaran antes de haberlo arrastrado a la luz del sol, ¿no crees que sufriría el ser arrastrado y, una vez llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?

-No, no sería capaz -dijo-, al menos por el momento.

-Requeriría acostumbrarse, creo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras, luego, las imágenes de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que ver el sol de día y lo que le es propio.

-¿Cómo no?

-Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar.

-Necesariamente -dijo-.

-Y, luego de esto, deduciría ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible y es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían.

-Es evidente -dijo- que después de aquello vendría a pensar en eso otro.

-¿Y qué? Cuando se acordara de su anterior habitación y de la ciencia de allí y de sus antiguos compañeros de cárcel, ¿no crees que se consideraría feliz por haber cambiado y que les compadecería a ellos? Efectivamente.

-Y si hubiese habido entre ellos algunos honores o alabanzas o recompensas que concedieran los unos a aquellos otros que, por discernir con mayor penetración las sombras que pasaban y

acordarse mejor de cuáles de entre ellas eran las que solían pasar delante o detrás o junto con otras, fuesen más capaces que nadie de profetizar, basados en ello, lo que iba a suceder, ¿crees que sentiría nostalgia de estas cosas o que envidiaría a quienes gozaran de honores y poderes, o bien que le ocurriría lo de Homero, es decir, que preferiría decididamente ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal o sufrir cualquier otro destino antes que vivir en aquel mundo de lo opinable?

-Eso creo yo -dijo-: preferiría cualquier destino antes que aquella vida.

-Ahora fíjate en esto -dije-: si, vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas como a quien deja súbitamente la luz del sol?

-Ciertamente -dijo.

-Y, si tuviese que competir de nuevo con los que habían permanecido constantemente encadenados, opinando acerca de las sombras aquellas que, por no habérsele asentado todavía los ojos, ve con dificultad -y no sería muy corto el tiempo que necesitara para acostumbrarse-, ¿no daría que reír y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar una semejante ascensión? ¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir?

-Desde luego que sí -dijo.

-Bien -dije-, esta imagen hay que aplicarla toda ella, ¡oh, amigo Glaucón!, a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible noerrarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú desees conocer y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo

último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas, que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.

-Yo también estoy de acuerdo -dijo-, en la medida en que puedo estarlo.

-Pues bien -dije-, dame también la razón en esto otro: no te extrañes de que los que han llegado a ese punto no quieran ocuparse en asuntos humanos; antes bien, sus almas tienden siempre a permanecer en las alturas, y es natural, creo yo, que así ocurra, al menos si también esto concuerda con la imagen de que se ha hablado.

-Es natural, desde luego -dijo.

-¿Y qué? ¿Crees -dije yo- que haya que extrañarse de que, al pasar un hombre de las contemplaciones divinas a las miserias humanas, se muestre torpe y sumamente ridículo cuando, viendo todavía mal y no hallándose aún suficientemente acostumbrado a las tinieblas que le rodean, se ve obligado a discutir, en los tribunales o en otro lugar cualquiera, acerca de las sombras de lo justo o de las imágenes de que son ellas reflejo y a contender acerca del modo en que interpretan estas cosas los que jamás han visto la justicia en sí?

-No es nada extraño.

-Antes bien -dije-, toda persona razonable debe recordar que son dos las maneras y dos las causas por las cuales se ofuscan los ojos: al pasar de la luz a la tiniebla y al pasar de la tiniebla a la luz. Y, una vez haya pensado que también le ocurre lo mismo al alma, no se reirá insensatamente cuando vea a alguna que, por estar ofuscada, no es capaz de discernir los objetos, sino que averiguará si es que, viniendo de una vida más luminosa, está cegada por falta de costumbre o si, al pasar de una mayor ignorancia a una mayor luz, se ha deslumbrado

por el exceso de ésta; y así considerará dichosa a la primera alma, que de tal manera se conduce y vive, y compadecerá a la otra, o bien, si quiere reírse de ella, esa su risa será menos ridícula que si se burlara del alma que desciende de la luz.

-Es muy razonable -asintió- lo que dices.

(*La República*, Libro VII)

b) Aristóteles

Evidentemente, todo Estado es una asociación, y ninguna asociación se forma si no es en vista de algún bien, dado que los hombres, no importa quiénes sean, nunca hacen nada sino teniendo en vista lo que les parece bueno. Resulta así claro que todas las asociaciones tienden a un bien de alguna especie, y el más importante de todos los bienes ha de ser entonces el objeto de la más importante de las asociaciones, es decir de la que encierra todas las demás, la cual es llamada precisamente Estado y asociación política.

No han tenido razón, pues, los autores para afirmar que los caracteres de rey, magistrado, padre de familia y dueño se confunden. Esto equivale a suponer, que toda la diferencia entre estos no consiste sino en el más y el menos, sin ser específica; que un pequeño número de administrados constituiría el dueño, un número mayor el padre de familia, uno más grande el magistrado o el rey; es suponer, en fin, que una gran familia es en absoluto un pequeño Estado. Estos autores añaden, por lo que hace al magistrado y al rey, que el poder del uno es personal e independiente, y que el otro es en parte jefe y en parte súbdito, sirviéndose de las definiciones mismas de su pretendida ciencia. Toda esta teoría es falsa y bastará, para convencerse de ello, adoptar en este estudio nuestro método habitual. Aquí, como en los demás casos, conviene reducir lo compuesto a sus elementos que no pueden descomponerse, es decir, a las más pequeñas partes del conjunto. Indagando así cuáles son los

elementos constitutivos del Estado, reconoceremos mejor en qué difieren y veremos si se pueden sentar algunos principios. En esto, como en todo, remontarse al origen de las cosas y seguir atentamente su desenvolvimiento, es el camino más seguro para la observación.

Por lo pronto, es obra de la necesidad la aproximación de dos seres que no pueden ser completos el uno sin el otro: me refiero a la unión del hombre y la mujer para la reproducción. Y en esto no hay nada de arbitrario, porque lo mismo en el hombre que en todos los demás animales y en las plantas existe un deseo natural de querer dejar tras sí un ser formado a su imagen...

...La primera asociación de muchas familias, pero formada en virtud de relaciones que no son cotidianas, es la aldea, que justamente puede llamarse colonia natural de la familia, porque los individuos que componen el pueblo, como dicen algunos autores, «han mamado la leche de la familia», son sus hijos, «los hijos de sus hijos.» Si los primeros Estados se han visto sometidos a reyes, y si las grandes naciones lo están aún hoy, es porque tales Estados se formaron con elementos habituados a la autoridad real, puesto que, en la familia, el de más edad es el verdadero rey, y las colonias de la familia han seguido filialmente el ejemplo que se les había dado. Por esto, Homero ha podido decir *«Cada uno por separado gobierna como señor a sus mujeres y a sus hijos.»* En su origen todas las familias aisladas se gobernaban de esta manera.

De aquí la común opinión según la cual están los dioses sometidos a un rey, porque todos los pueblos reconocieron en otro tiempo o reconocen aún hoy la autoridad real, y los hombres nunca han dejado de atribuir a los dioses sus propios hábitos, así como se los representaban a imagen suya.

La asociación de muchos pueblos forma un Estado completo, que llega, si puede decirse así, a bastarse absolutamente a sí mismo, teniendo por origen las necesidades de la vida, y debiendo su subsistencia al hecho de ser éstas satisfechas.

Así el Estado procede siempre de la naturaleza, lo mismo que las primeras asociaciones, cuyo fin último es aquél; porque la naturaleza de una cosa es precisamente su fin, y lo que es cada uno de los seres cuando ha alcanzado su completo desenvolvimiento, se dice que es su naturaleza propia, ya se trate de un hombre, de un caballo, o de una familia. Puede añadirse, que este destino y este fin de los seres es para los mismos el primero de los bienes, y bastarse a sí mismo es a la vez un fin y una felicidad. De donde se concluye evidentemente que el Estado es un hecho natural, que el hombre es un ser sociable por naturaleza, y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar, es ciertamente o un ser degradado o un ser superior a la especie humana; y a él pueden aplicarse aquellas palabras de Homero: «*Sin familia, sin leyes, sin hogar...*»

El hombre, que fuese por naturaleza tal como lo pinta el poeta, sólo respiraría guerra, porque sería incapaz de unirse con nadie como sucede a las aves de rapiña.

Si el hombre es infinitamente más sociable que las abejas y que todos los demás animales que viven en grey, es evidentemente, como he señalado en innumerables ocasiones, porque la naturaleza no hace nada en vano. Pues bien, ella otorga la palabra al hombre exclusivamente. Es verdad que la voz puede realmente expresar la alegría y el dolor, y así no les falta a los demás animales, porque su organización les permite sentir estas dos afecciones, y comunicárselas entre sí; pero la palabra ha sido concedida proporcionada para expresar el bien y el mal, y por consiguiente lo justo y lo injusto, y el hombre tiene esto de especial entre todos los animales: que sólo él percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y todos los sentimientos del mismo orden, cuya asociación constituye precisamente familia y Estado.

No cabe dudar que el Estado está naturalmente sobre la familia y sobre el individuo, pues el todo es superior a la parte, ya que una vez destruido el todo no hay partes, no hay pies, no hay manos,

salvo que por una pura analogía de palabras se diga una mano de piedra, porque la mano separada del cuerpo no es ya una mano real. Las cosas se definen en general por los actos que realizan y pueden realizar, y tan pronto como cesa su aptitud anterior, no puede decirse ya que sean las mismas; lo único que hay es que están comprendidas bajo un mismo nombre. Lo que prueba demuestra claramente la necesidad natural del Estado y su superioridad sobre el individuo es que, si no se admite, resulta que el individuo puede entonces bastarse a sí mismo aislado así del todo como del resto de las partes; pero aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades no puede ser nunca miembro del Estado; es un bruto o un dios.

La naturaleza arrastra así instintivamente a los hombres a la asociación política. El primero que la instauró hizo un inmenso servicio, pues el hombre, que cuando ha alcanzado toda la perfección posible es el primero de los animales, es el último cuando vive sin leyes y sin justicia. Nada más monstruoso que la injusticia armada. El hombre recibió de la naturaleza las armas de la sabiduría y la virtud, y debe emplearlas sobre todo para combatir las malas pasiones. Sin la virtud es el ser más perverso y feroz, pues sólo tiene los arrebatos brutales del amor y del hambre. La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de vida para la asociación política, y la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho.

(*La política*, Capítulo I)

II PARTE

LA TRADICIÓN CRISTIANA

Una de las grandes épocas de la humanidad es ese período de alrededor de mil años que llamamos Medioevo, o Edad Media, y que se extiende entre hitos históricos fijados de manera más bien arbitraria. Algunos autores ponen el comienzo de esta época en la conversión al cristianismo del emperador Constantino, que había sido acercado a las creencias cristianas por su madre Santa Elena, y que muere en el año 337, habiendo dejado como uno de los más significativos actos de su gobierno el llamado “Edicto de Milán”, del año 313, en el que establece la tolerancia en favor de los cristianos y pone fin a siglos de infructuosas persecuciones.

Otros autores fijan el comienzo de la Edad Media en la división del Imperio Romano universal, entre, por una parte, el Imperio de Oriente, y por otra, el de Occidente, efectuada por Teodosio sobre sus hijos Arcadio y Honorio, en el año 395. Por último hay quienes señalan el fin, la ruina o caída del Imperio Romano de Occidente, que tiene lugar a manos de los bárbaros en el año 476.

Asimismo, para fijar el término de los mil años medievales se ha indicado la caída del Imperio Romano de Oriente, o Imperio Bizantino, a manos de los musulmanes, en el año 1453, como también suele señalarse el descubrimiento de América, en 1492, incluso la invención de la imprenta, por Gutenberg, en 1455, o el estallido de la Reforma, con las 95 tesis de Lutero contra las bulas papales de indulgencia, en 1517. Todos estos fenómenos pueden ser considerados como detonantes y también como símbolos del fin de ese milenio que algunos han llamado más tarde la edad de las tinieblas, y que para otros en cambio representa el período de la

historia humana en que el cristianismo tuvo el mayor control que jamás haya tenido sobre el mundo, y en que más cerca estuvo de hacer su voluntad a plena libertad, sin otra oposición que la de las disputas ocasionalmente surgidas en su propio seno: lo llaman, en consecuencia, una edad luminosa. Resultados: las catedrales góticas, las Sumas Teológicas, la Inquisición, las Cruzadas, la caballería andante, el Dante...

Sean éstos o aquellos los hitos que encierran el período medieval, prima la opinión de que se extiende desde el fin del Imperio Romano hasta el inicio del Renacimiento. Una larga decena de siglos, muy compactos y homogéneos en sus rasgos básicos, variados y múltiples en sus manifestaciones materiales concretas.

Desde la perspectiva de la filosofía política -como ya señalamos en el capítulo correspondiente a Roma-, el medioevo toma o mejor dicho hereda naturalmente, de su antecesor el Imperio Romano, tanto una infraestructura jurídica y un espíritu legalista, como una aspiración de universalidad, a la vez que recibe del pensamiento griego, incomparablemente más vital y fructífero que el romano, las nociones aristotélicas de la sociedad como natural para el hombre e indispensable para el cumplimiento de los fines propios de éste.

Sin embargo, ni los emperadores cristianos del Sacro Imperio, ni los sumos pontífices de la iglesia católica, lograron un parecido real con el imperio de los césares, que alcanzó una unidad geográfico-política nunca conseguida por la Edad Media. Al revés, la Edad Media se aparece ante la mirada del historiador como un indefinido conjunto de feudos, principados y reinos, dinámicos y fluidos en su desenvolvimiento histórico, fundiéndose y dividiéndose unos con otros constantemente. La universalidad soñada por los pensadores y teólogos medievales contrastó siempre con la imparable tendencia a la atomización que exhibían los poderes temporales, en sempiternas luchas territoriales, dinásticas, económicas, incluso religiosas. Era aquella una unidad más teórica que real, más religiosa que política,

incluso más de respeto a la suprema autoridad del Papa y de comunidad de cosmovisión cristiana, que de práctica de principios.

Este fenómeno paradójico, de mayor dispersión real del poder cuanto mayor era la aspiración a la unidad, se encuentra quizá en la base misma del pensamiento político medieval, como uno de sus rasgos singularizadores: y es la disociación más completa entre teoría y práctica. Los grandes pensadores políticos de la Edad Media, que indiscutiblemente hacen aportes relevantes al pensamiento político y merecen lugar destacado en su historia, mueven sus especulaciones en el ámbito abstracto de las ideas, y no dan cuenta del mundo verdadero en que tienen lugar. San Agustín y Santo Tomás, los dos nombres estelares de la filosofía medieval, hablan con gran agudeza y elevado espíritu de las cosas “como deberían ser”, pero prácticamente nunca de las cosas tal como eran; desde ese punto de vista, el de la exposición a priori de la realidad como tendría que ser en vez de, a posteriori, la realidad como es, ambos son más platónicos que aristotélicos. El propio Santo Tomás, el contenido de cuya filosofía es ante todo aristotélico, no sigue el ejemplo del Estagirita en materia de búsqueda de materiales antes de la elaboración de teorías: el Aquinate busca en las Escrituras, en su poderosa mente y en el propio Aristóteles, pero jamás hizo investigaciones empíricas para fundamentar sus tesis.

Se le dedican pormenorizados análisis a la suprema autoridad universal del Papa, pero poco o nada se intenta una explicación de la realidad presente de los feudos; se desmenuza la base común que habría en toda sociedad humana, dada su común filiación divina, pero no hay nadie que se haga cargo de articular intelectualmente la realidad del burgo medieval con su entrecruce gremial-corporativo. Temas estos últimos, como otros de la misma naturaleza, que sólo han venido a ser desentrañados y filosóficamente estructurados siglos más tarde, por historiadores y pensadores cristianos que han actuado en retrospectiva.

Tampoco era fácil, hay que decirlo, ver con claridad lo que algún autor ha llamado “el laberinto feudal”, pues entre la multitud de feudos, señalados habitualmente por un castillo en lo alto de un cerro, las luchas eran constantes, el poder cambiaba de manos sangrienta y velozmente, y los señores feudales vivían, mientras podían, a costa de sus siervos, a cambio de la protección que les brindaban —ya fuera protección de los belicosos feudos vecinos, ya de las bandas de saqueadores. El acceso al emperador para reclamar de cualquier injusticia era prácticamente imposible, una mera utopía, y en cada feudo reinaba la justicia que el señor del lugar tenía a bien proporcionar; los burgos en torno a los castillos sirven para que los artesanos se organicen en gremios, bajo la protección del señor feudal, pero éste, que cobraba peaje por atravesar su territorio, cruzar un puente o un río en barca, siendo a su vez vasallo del emperador, estaba lo suficientemente lejos de él, por lo general, como para dedicarse más a su propia protección y beneficio que a la de los obedientes gremios o a la de los grandes palacios imperiales. A partir del siglo VIII Europa es tierra eminentemente agrícola: del emperador hacia abajo, todos viven de los productos del suelo. No existe una clase mercantil, y los dueños de la tierra —latifundios— son los señores feudales, que arman sus propios ejércitos para su propia defensa. Sólo ellos gozaban de libertad y poder, en tanto que el villano o el siervo estaba enteramente entregado a la suerte que su señor le deparara.

En el momento mismo, durante los años en que el medioevo era una realidad presente, los pensadores cristianos reflexionaban más bien acerca del mundo ideal que habría que haber construido —y que jamás se concretó. Actitud bien diferente a aquella de Aristóteles, quien tanto inspiró a la filosofía medieval, pero que no hizo escuela con su actitud científica de estudiar las constituciones políticas que en verdad regían a las ciudades de su tiempo.

También hace parte de estas características del pensamiento

medieval, y bien podría ser la causa de ellas, el que la política no fuera considerada una disciplina independiente, sino más bien una rama de la moral. Resultaba natural que, de acuerdo a este enfoque, se enfatizara el “deber ser” por sobre el ser que realmente ostentaban las circunstancias políticas de aquellos tiempos.

El fin último de toda acción humana no podía ser menos que la vida eterna. Supuesto que tal vida eterna existe, y es alcanzable por el hombre, lógicamente que ningún otro deber que el de alcanzarla podría ser superior. De esa manera, la tarea del príncipe, del que “tiene a su cargo el cuidado de la comunidad”, consistía en orientar a sus subordinados hacia la salvación de sus almas, y en orientarse a sí mismo hacia igual fin. Esta era la filosofía de fondo en el hombre y en el político medieval, y no la desmiente ni atenta contra ella el hecho de que muy pocos personajes puedan ser mostrados como ejemplos de tal doctrina; al revés, posiblemente se hallen en la tumultuosa historia del medioevo infinitos ejemplos de atrocidades de toda clase, desde guerras fratricidas hasta expoliaciones, abusos y matanzas no menos terribles que las habidas en prácticamente cualquier otro período de la historia. La Inquisición es, a este respecto, una palabra que habla por sí sola.

Aunque la práctica fuera deficiente y estuviera muy por debajo de los ideales, el hecho es que para el hombre medieval regía un sistema de pensamiento que ponía en primer término los derechos de Dios, y que dejaba todo el actuar humano supeditado a esa jerarquía. Se encontraba ahí el nacimiento de una nueva moral: había otra vida, cuya consecución, la felicidad eterna en la visión de Dios, pasaba a ser el único fin que ameritaba los esfuerzos del hombre. No pecar para salvarse, para salvar el alma, constituye la síntesis de la moral medieval, que deja cualquier otro interés humano por debajo de esa aspiración trascendente, incluso la política. Así y todo, se desprende de esto con suficiente claridad que, si algún objeto podía tener la política, es decir el gobierno de los hombres por parte de las

autoridades, ese objeto no podía ser otro más importante ni más alto que la salvación de las almas. Secundarias resultaban las formas del poder, las constituciones y las leyes, en la medida en que se orientaran a ese fin.

Por otra parte, el mundo medieval está constituido por los restos del imperio romano, dividido entre el imperio de Oriente y el de Occidente, más las masas de bárbaros que se incorporan, particularmente a Occidente, tales como vándalos, francos, galos, godos, visigodos, ostrogodos: en general, germánicos. Todos estos pueblos contribuyen a la conformación de una Europa nueva con la sangre de sus respectivas etnias, y a la vez con las costumbres y leyes que les son propias, aunque ello se acomoda siempre sobre la maciza base echada por los romanos, que sigue primando. Esta fusión de pueblos y costumbre, esta seguidilla de invasiones y sus respectivas guerras, se encuentran en el origen del ordenamiento político medieval por excelencia: el feudalismo, que en verdad no merece del todo el nombre de “ordenamiento”. Clodoveo, rey de los francos, es considerado el fundador de la monarquía nacional francesa, en el siglo V. Se convierte al cristianismo por influencia de su esposa, la princesa católica Clotilde, más tarde santa, y solicita la ayuda de su nuevo Dios –“El Dios de Clotilde”- para vencer a los burgundios y ensanchar sus posesiones. Obtiene sus objetivos, aunque no deja de lado sus costumbres bárbaras y acaba con sus rivales políticos sin miramientos de ninguna clase. A su muerte, sin embargo, la dinastía de Clodoveo, llamado también Clovis, provoca la división de los territorios conquistados entre sus numerosos hijos, y ahí se acostumbra situar el origen del *feudalismo*. Entretanto, la avalancha del Islam se apodera de vastas regiones de España, mientras que en el este lo ataja cada vez con menos fuerza el imperio romano de oriente, o Bizantino.

El vertiginoso crecimiento del Islam se convierte a partir de entonces en la gran amenaza para la cristiandad. Apenas a cien años

del comienzo de la Era Musulmana, la “Hégira”, o la “Huida”, en el año 622, Carlos Martel logra vencer en Poitiers a los ejércitos musulmanes invasores de Europa. Pero la costumbre de los reyes de considerar sus reinos como propiedades personales y repartirlos entre sus hijos sigue imposibilitando la unidad de Francia. Un nieto de Carlos Martel, Carlomagno, consigue cierta unidad ya en el siglo VIII. Este monarca intenta con relativo éxito reconstituir el imperio romano de Occidente, y en efecto logra que grandes extensiones y reinos de Europa queden centralizados bajo su cetro. El papa León III lo corona “emperador de Occidente” la Navidad del año 800. Es uno de los momentos en que la Edad Media logra estar más cerca de la unidad política contra la que tanto atentaban los feudos. Carlomagno estimula el arte, la ciencia, el estudio, y brinda especial protección al papado, tratando de llevar a la práctica su concepción de un imperio cristiano encabezado por el sumo pontífice en lo religioso y por el emperador en lo político. El nombramiento como emperador de Carlomagno suscitó, empero, la hostilidad de Bizancio, cuyos monarcas se consideraban para entonces los únicos emperadores romanos. En ese momento ejercía el poder en Constantinopla la emperatriz Irene (que se sintió obligada a arrancar los ojos de su hijo para sustituirlo más eficazmente en el trono).

Otros fenómenos históricos que configuran la época son los vikingos, que se adelantan a Colón en sus navegaciones de descubrimientos —se dice que llegaron a Groenlandia en el siglo XI—, que asolaban periódicamente y con extremada crueldad los reinos cristianos occidentales, y que pueblan las costas del Báltico y dan origen a las naciones escandinavas e incluso a los principados que más tarde serían Rusia. También son fenómenos típicos y propios del medioevo las “herejías”, es decir, corrientes de pensamiento religioso, por lo general, que se alejaban de lo establecido por Roma y el papa: eran perseguidos como los más graves delitos y se castigaban con suma dureza. Luego están asimismo los cismas

griegos, más graves para la unidad de la Iglesia, puesto que a la primera separación, en el siglo IX, efectuada por el Patriarca de Constantinopla, sigue, tras una breve reparación unitaria, la separación definitiva, que equivale a la ruptura de relaciones con la Santa Sede en julio de 1054. Desde entonces ambas iglesias permanecen separadas.

La disolución del breve imperio de Carlomagno, o “Imperio Carolingio”, tiene un momento de relativa reunificación cuando pactan sus tres nietos la división de Europa, mediante el tratado de Verdún, en el año 843: Carlos el Calvo obtiene Francia, Luis el Germánico Alemania, y Lotario un reino que no duró más de un siglo y que fue llamado la “Lotaringia”, formado por Alsacia-Lorena, los Países Bajos y el norte de Italia.

El feudalismo no tarda en recrudecer, sin embargo, pues los señores feudales, aunque ya no hablaran latín, seguían recordando que los emperadores de Roma no podían heredar legalmente el imperio a sus propios hijos, lo que les sirvió de permanente pretexto para obstaculizar la unificación del Imperio de los Césares. Vuelve así a regir en toda su amplitud el sistema feudal: en resumen, tras la fusión de las sociedades romana y germánica, alteradas por las diversas invasiones y migraciones bárbaras del siglo V y por las instituciones que aportan los normandos, el feudalismo se extiende por toda Europa entre los siglos X y XIII. Como ya se dijo, el sistema descansaba sobre una masa de campesinos que producían en tierras del señor feudal los bienes necesarios para la mantención de éste y de sus tropas. Convertido rápidamente en un sistema de soberanías, a partir del siglo XI se vuelve hereditario, pero la debilidad creciente de los vínculos entre feudos provoca desórdenes generalizados y turbulencias a los que no escapa la iglesia, pues ella era la principal terrateniente. A la vez, por influjo de la propia iglesia, el ideal moral, caballeresco, del “honor” termina siendo característico del señor feudal.

Pese a su debilidad, las monarquías de este tiempo sostienen una lucha constante con la nobleza feudal; es así que en un momento, con posterioridad a la muerte de Luis el Germánico, se unen cuatro duques, señores que se habían fortalecido grandemente, los de Sajonia, Franconia, Suabia y Baviera, y eligen rey al de Franconia. De esa manera queda establecido que el trono germánico sería electivo; no ocurrió del todo así pues a partir de Enrique de Sajonia, año 918, y hasta 1002, los duques sajones lograron imponer a sus sucesores, eligiéndolos dentro de su propia casa. De modo que el trono resultó hereditario. Y de todos los reyes sajones, Otón I el Grande (936-973) tiene una especial importancia porque se corona emperador y crea el Sacro Imperio Románico Germánico, el cual, con variada suerte, había de subsistir hasta el fin de la Primera Guerra Mundial, cuando el Imperio Austro-Húngaro pasa a ser la república austríaca.

En fin, un último signo de los tiempos medievales es lo que se ha llamado el “cesaropapismo”, término con el que se alude a las disputas entre la autoridad religiosa y la autoridad civil respecto de a quiénes competen tales o cuales atribuciones. A veces los emperadores se tomaban la libertad de destronar a un papa y nombrar otro más de su gusto, a veces los papas se tomaban atribuciones tan terrenales como declarar la guerra, destronar a un monarca o imponer las normativas de la convivencia social. El papa Gelasio trata de clarificar con ecuanimidad el problema señalando que “dos son las autoridades que gobiernan el mundo”: la teoría de las dos espadas. Los asuntos temporales y terrenales, a cargo del emperador; los del mundo religioso, eclesiástico, a cargo del Papa.

En el curso de las luchas a que dieron lugar los episodios del cesaropapismo el papado vivió una de sus peores épocas, a merced del poder temporal de príncipes voluntariosos o inescrupulosos, que hicieron de los “antipapas”, o “papados paralelos”, un hábito que no dejó de prestar su contribución al desorden de aquellos tiempos. Los puntos álgidos de esta confrontación, llamada también

“Querella de las investiduras”, responsabilizando el propio Dante al papado de la crisis en que se halla el poder temporal en su época, es decir el poder imperial, tienen lugar en los siglos IX y X. La creación del Sacro Imperio en el siglo X implicaba simultáneamente el reconocimiento del papado como autoridad moral suprema capaz de legitimar el poder real del emperador, a la vez que dotaba a la iglesia de un brazo armado para la defensa propia y de sus intereses. Esto parecía asegurar el ideal de la unidad universal que seguía teniendo como sus ejemplos máximos a Constantino y Carlomagno, pero el derecho a nombrar obispos, reclamado por la iglesia y también por el imperio desata luchas en las que la iglesia llega a sostener su autoridad suprema por sobre todo poder terrenal, dado que el poder espiritual es superior al poder temporal. A la larga, la iglesia triunfa en este conflicto, no por obtener el poder temporal por encima del emperador, como esperaba, sino en el plano de la unidad espiritual, por su mejor y más vasta organización de órdenes religiosas, universidades, provincias eclesiásticas, y además, porque logra permanecer en aquellos lapsos en que el imperio desaparece del escenario o pierde fuerza. A la larga, ni el papado ni el imperio alcanzan sus pretensiones, y el Dante, que tendía a culpar al primero de obstaculizar las funciones del segundo, se lamenta amargamente viendo cómo el ideal de la unidad cristiana del continente se ve arruinado por las ambiciones y la tozudez de una y otra parte.

El triste fruto de esta tensión constante entre los partidarios del papa —güelfos— y los del emperador —gibelinos— es causa de tantos de los desórdenes, guerras, rencillas que caracterizaron la vida en la Edad Media. Desórdenes traducidos en que, por ejemplo, para ir de una ciudad a otra, las caravanas tenían que ir acompañadas de su propia guarnición militar, so pena de ser presa de los asaltos, la rapiña y la más completa falta de respeto por leyes humanas y divinas, muy a pesar de que la sociedad tuviese en general la mirada puesta en las cosas de la otra vida.

El comercio, por esta causa, fue una actividad de muy lento florecimiento: a la inseguridad se sumaban no sólo las dificultades del transporte sino también la aspiración feudal a que cada feudo fuera lo más autosuficiente posible, de modo que su propia autarquía fuera parte de su capacidad de subsistencia y de fortaleza ante el enemigo. Eso hace que la economía medieval sea campesina, la de los frutos de la tierra, y artesanal, para la confección de los elementos necesarios al vestir, al guerrear, a la vida cotidiana.

Patrística, la primera filosofía cristiana

El pensamiento de los Padres de la Iglesia ha sido llamado “patrística”. Ocupa aproximadamente desde el comienzo del cristianismo hasta los siglos VII u VIII, e incluye entre otros muchos nombres los de Justino, Tertuliano, Orígenes, San Ireneo, San Atanasio, los hermanos San Gregorio de Niza y San Basilio el Grande, y el mayor de todos: San Agustín.

Están los padres griegos y los padres latinos, como también los llamados “apologistas”, aquellos que, particularmente en el principio, hacían justamente la apología del cristianismo frente al paganismo muriente y también frente a las “herejías” que brotaban por doquier, que había que combatir y que por ende representan un abultado tema en las preocupaciones patrísticas.

Constituye la primera floración del pensamiento cristiano, y es eminentemente teológico, pastoral incluso. Pero conlleva necesariamente una visión de la sociedad. La necesidad de reacción contra el paganismo precedente hace enfatizar a los Padres las virtudes de la virtud y los horrores del mal. Los Padres no ponderan valores tales como la libertad o la tolerancia, muy por el contrario, bogan por el recogimiento, la devoción, la castidad. Se empieza a trasladar definitivamente el concepto de divinidad de los emperadores y reyes hacia el de origen divino de la potestad imperial o real.

Se ha dicho que es el punto exacto en que se resume, para el mundo cristiano que nacía, todo lo aprovechable del mundo antiguo, y que en él culmina incluso toda la Antigüedad, sin dejar de ser por eso, simultáneamente, el anuncio y la referencia de todo lo por venir en los siguientes siglos.

San Agustín y la ciudad de Dios

Llamado “el Platón del cristianismo”, Agustín de Hipona fue un prolífico filósofo, teólogo, polígrafo, autor de innumerables obras, de entre las cuales “La ciudad de Dios” constituye una de las claves del pensamiento político de Occidente, a la vez que la primera gran guía para la reflexión medieval en torno al poder y la política.

La vida de Aurelio Agustín brota en el África, en la pequeña ciudad de Tagaste, en la colonia romana de Hipona, y por eso se le ha llamado “El Padre Africano”. Pagano, alrededor de los veinte años se convierte al cristianismo por influencia de su madre, Santa Mónica. Un pariente adinerado le solventó estudios en otra ciudad -Madauro-, y el joven aprendiz aprovechó de incorporar toda clase de placeres a su aprendizaje. Tuvo un gran amigo, al que amó, dice con toda el alma, y a cuya muerte temió morir él mismo de dolor, y que así ese amigo, “a quien tanto había amado”, terminara de morir del todo; “lamentablemente”, sostiene años más tarde en sus “Confesiones”, “contaminé el impulso de la amistad con la suciedad de la lujuria, y empañé su brillo con la negrura del deseo”, expresiones que resultan por demás sintomáticas del cambio de mentalidad que empezaba a operarse no sólo en él, sino en la cultura occidental, respecto de lo que estaba bien o mal, de lo que era bueno o malo: comenzaba el imperio de otros cánones morales. Más tarde, ya camino de su conversión, tuvo una larga unión con una muchacha de condición muy humilde -durante una docena de años-, y con la cual engendró un hijo que muy significativamente fue llamado “Adeodato”, al que el Santo quiso mucho y educó con todo

esmero. En el curso de su larga vida -del año 354 al 430-, pasó por la secta maniquea, de la que por algunos años fue ardiente partidario, se trasladó a Roma como profesor de retórica, y luego a Milán, hasta donde hizo acudir luego a la amante y al hijo, y más tarde a su propia madre -el padre ya había muerto: pasados los treinta años, instalado con toda la familia en Milán, por primera vez asegurado el sustento, ya había cambiado de vida. Pero aún faltaba el Agustín lector de los gnósticos y, por esa vía, lector de Platón, así como el que acude a oír los sermones de San Ambrosio, se convierte al cristianismo, se ordena sacerdote, empieza a escribir libros contra sus ex correligionarios los maniqueístas, regresa al África, funda una orden religiosa, es nombrado obispo, sigue escribiendo, no para de escribir...

El origen de su principal libro, “La ciudad de Dios”, es elocuente acerca de las características que exhibe la obra entera. El Santo acomete su redacción en defensa del cristianismo, como una apología a la que se siente obligado, en los últimos lustros de su vida, viendo las acusaciones que los paganos hacen en contra de la fe de Cristo: en efecto, la responsabilizan del humillante y desastroso saqueo a que los godos de Alarico han sometido a la ciudad eterna -en el año 410. Si no se hubiera abandonado y olvidado a los antiguos dioses, dicen, cambiándolos por la figura de un Cristo que agoniza en un patíbulo, Roma no habría sucumbido tan miserablemente ante los bárbaros. Nunca se debió dejar de lado, alegaban, la fe tradicional del Imperio, ni las viejas tradiciones religiosas.

El Santo reprueba esta forma de pensar, por cierto, y la da vuelta contra los paganos. Los males sufridos por Roma antes de la aparición del cristianismo demuestran que no fue éste el causante del saqueo godo, así como los bienes que recibió en otros tiempos no pudieron ser obra de los dioses paganos, sino dones del Dios único y verdadero, en compensación por la felicidad eterna que los romanos jamás habrían de alcanzar, dado que se hallaban “fuera” y también “antes” de la Iglesia. En fin, alega, mal podría haber

subsistido para siempre el imperio romano cuando en el universo no hay más que una sola cosa eterna: Dios.

Luego de esta parte inicial de su obra, que más que nada es refutación de la teología y filosofía paganas y que en esa medida tiene un carácter polémico, San Agustín pasa a exponer en forma dogmática una perspectiva cristiana de los asuntos públicos y, más aún, de la historia de la humanidad. Para ello se remonta al origen del mundo, es decir, a la Creación, y en consecuencia aborda las dos ciudades celestes, en primer lugar la de los ángeles obedientes a Dios, que conforman precisamente la feliz ciudad de Dios, y frente a ella la ciudad del mal, la de los ángeles desobedientes y rebeldes, y también sufrientes. De ambas ciudades está hecha la sociedad de los hombres, la ciudad terrena. Establece así un distingo que ya se anuncia en el Evangelio, pero que él lleva hasta una categórica delimitación basada teológica, histórica y filosóficamente: el plano temporal, o lo que es del César, y el plano espiritual, o lo que es de Dios.

Tres temas principales ocupan al Santo en este punto. Primero, la cuestión del mal, el cual más que un ser con existencia positiva es un defecto o carencia en la perfección de los seres, y del cual responsabiliza a la voluntad enferma y débil de los individuos, que les impide acercarse a Dios y que positivamente los aleja de él. Luego, la cuestión de la muerte, tanto “la primera”, separación de alma y cuerpo, como “la segunda” muerte, que es la muerte del alma o separación definitiva de Dios. En tercer lugar, la cuestión del pecado original, su naturaleza, sus efectos. A través de extensos y detallados análisis que reconstruyen la historia bíblica, Agustín articula su visión de las dos ciudades: la carnal, o terrestre, originada en Caín, y la espiritual, o celeste, originada en Abel. En lo concreto, en la práctica, ambas ciudades conviven y son inseparables e indistinguibles, salvo para el juicio de Dios, cuando tenga lugar: Dios separará ambas ciudades y condenará la terrestre al sufrimiento eterno, en tanto que dará a la celeste la felicidad eterna.

Considerada no tanto una filosofía de la historia -pues Agustín sabía poco de historia, más allá de la Biblia y de un par de historiadores clásicos-, sino una metafísica de la sociedad, la “Civitate Dei” aspira a recoger aquellos elementos subyacentes en toda sociedad humana, constantes a través del tiempo y comunes a todo lugar. Y esos elementos son, ante todo, pecado versus salvación, felicidad versus infelicidad.

Algunos otros aportes de Agustín a la teoría política pueden enumerarse sucintamente como sigue:

- El pecado original destruyó el correcto orden de las cosas decretado por Dios, y gobernadas por el amor de Dios;
- El Estado, la sociedad civil, es consecuencia del pecado, y una necesidad para preservar el orden y la seguridad; si el hombre no hubiera pecado, no habría tenido necesidad del Estado; a diferencia de lo que pensaban los griegos, el Estado es una consecuencia no de la virtud del hombre, sino de sus vicios.
- Si bien Agustín menosprecia la importancia y dignidad del Estado, aprueba la existencia de la sociedad temporal y de sus instituciones características, pues si bien son una consecuencia -un castigo- del pecado, son también su remedio; de no existir el Estado, los hombres, a causa de su maldad, se destruirían unos a otros;
- Ningún tipo de gobierno es justo *per se*, pero no todos son igualmente malos y, en consecuencia, la sociedad política se puede perfeccionar (por la vía de aplicar los principios cristianos);
- Siendo la justicia “dar a cada cual lo suyo”, como sostenían los griegos, y debiéndose el hombre a Dios, justicia es entonces darse a Dios, lo que constituye principio y esencia de la ciudad de Dios.

El intenso cristianismo del autor tuvo enorme influencia en todo el medievo, ya por su extraordinaria síntesis de saberes teológicos, psicológicos y filosóficos, ya porque sus tesis fueron malamente entendidas mediante la asimilación de la ciudad de Dios con la Iglesia y de la ciudad terrena con el Estado. No es eso lo que dice el Santo, pero su extenso libro dio pie para que durante siglos otros

pensadores de su misma fe aunque no de su misma lucidez librarán la defensa de la Iglesia amparados en sus conceptos. La ciudad de Dios, en todo caso, como sostiene el filósofo contemporáneo Étienne Gilson, es la de los buenos, y la de los malos es la ciudad del diablo: no coincide la Iglesia con la ciudad de los buenos, en la medida en que dentro del aparataje burocrático de la Iglesia puede haber malos —el mayor poeta de la Cristiandad, el Dante, pone a varios papas en el infierno.

Como se puede apreciar, la contribución de Agustín a la historia del pensamiento sobre la sociedad y la política no puede ser soslayada; empero, resulta a la vez visible un cierto retroceso respecto del punto hasta el que habían llevado estas materias los pensadores griegos. El Santo, en su tarea de refundir en un cuerpo orgánico lo que hasta entonces sólo eran los desperdigados gérmenes del pensamiento cristiano, debe privilegiar muchos otros temas, y no le queda sino tocar de pasada y a propósito de otros asuntos los relativos a la filosofía política; habría sido prematuro, para el estado en que aún se encontraba el cristianismo, que arriesgara algún amago de teorización, que fácilmente se habría podido exhibir luego como insuficiente para las necesidades de una sociedad cristiana. Empero, su síntesis de neoplatonismo y cristianismo determina la sociedad occidental hasta fines del medioevo, y la dota de una tradición y de una solidísima base cultural, de la que sin duda carecía. Su elevado y poético estilo literario, lleno de exaltación, pasión y fuerza expresiva, termina de explicar su gran influjo.

La escolástica, cúspide del pensamiento católico

La “escolástica”, o escolasticismo -denominación que proviene de las “scholas” o escuelas catedralicias fundadas durante la Edad Media- es por excelencia la filosofía medieval. Surgida a continuación de la patrística, alcanza su culminación en el siglo XIII, con Santo Tomás de Aquino, en tanto que su comienzo se sitúa por lo general en el siglo VIII, a partir del “renacimiento carolingio” de los reinos de Carlomagno, Luis el Piadoso y Carlos el Calvo. Más que un objetivo propiamente filosófico, persigue finalidades teológicas: articular la fe de modo que no contravenga a la razón. Poco a poco, sin embargo, esta labor va exigiendo fundamentaciones metafísicas, y de esa manera es como la escolástica termina por fundir íntimamente la creencia religiosa con el discurrir filosófico. Es el motivo por el cual algunos historiadores prefieren hablar de “pensamiento” medieval antes que de filosofía propiamente.

Entre los filósofos escolásticos más relevantes destacan los nombres de San Anselmo, Abelardo, San Bernardo, Ricardo de San Víctor, Roger Bacon, San Buenaventura, Juan Duns Escoto, Guillermo de Occam y, por sobre todos ellos, Santo Tomás de Aquino.

Es de hacer notar que simultáneamente con la escolástica se desarrollan a lo menos otras dos poderosas corrientes filosóficas, de las cuales cabe hacer mención porque ambas ejercen influencia, directa o indirecta, sobre la filosofía occidental: la filosofía musulmana y la filosofía hebrea, ambas con pensadores de tanto relieve como Averroes, Avicena o Avicibrón, que entre otras funciones de importancia cumplen con la de traspasar cantidad de obras aristotélicas que no habían llegado a Occidente, más sus correspondientes comentarios, de los cuales Santo Tomás sacaría gran provecho puesto que los comentaristas son los que en muchos casos le aclaran el pensamiento aristotélico o incluso el verdadero sentido de algunos términos perdidos con el correr de los siglos y en las deficientes traducciones.

Es oportuno recordar, asimismo, que junto a la escolástica se produce en la Edad Media cristiana otro fenómeno que también hace su aporte a las bases sobre las cuales Santo Tomás levantará el edificio de su sistema: se trata de la llamada “glosa”, tarea efectuada por múltiples comentaristas medievales en el área del derecho y las leyes que ellos, precisamente, “glosaban”, o sea, explicaban. Hasta se ha dicho que el siglo XIII fue el siglo del derecho. Los glosadores pusieron a disposición del mundo de la política de su época las normas, los análisis y las exégesis del derecho romano necesarios para dar fundamentación a los propios poderes vigentes en aquellos tiempos. Así, los principios que rigieron aquellas dos mayúsculas instituciones de la antigua Roma, la República y el Imperio, clarificados, detallados en su juridicidad, contribuyeron a cristalizar el orden de cosas medieval. Acursio, Bártolo de Saxoferrato, Baldo, son algunos de los juristas glosadores cuya doctrina de derecho público acaba por reconocer en el Emperador una “autoridad absoluta e incondicionada para dictar la ley, y la falta de toda competencia legislativa, en términos generales, en el pueblo sustento de la *res publica*” (Juan Beneyto). Indiscutiblemente, la “glosa” representa también un pequeño paso más hacia el orden, tan necesario en aquel mundo fragmentado y efervescente de la Europa medieval.

Santo Tomás de Aquino, el “Doctor Angélico”

Suele mencionarse a Santo Tomás, junto con las grandes catedrales góticas, el Dante y el canto gregoriano, como uno de los más valiosos legados de la Edad Media, como una de las cumbres alcanzadas durante ese período y entregada para todos los tiempos por venir. Nació en el tránsito de 1224 a 1225, en el castillo de su familia, Roccasecca, cerca de Nápoles, y murió en 1274. Lo marcó en su infancia la singular circunstancia de que un rayo matara a su hermanita, al lado suyo, y que él salvara ileso. Sus

padres, pertenecientes a la nobleza feudal, quisieron hacer de él un monje benedictino de la abadía de Montecassino, en la esperanza de que llegara a encabezarla, para mayor influencia de la familia, pero el santo, aun con la oposición paterna, que recurrió incluso a violencias físicas y morales, optó por una de las entonces nacientes órdenes mendicantes, exactamente por la de los dominicos. Fue discípulo de Alberto Magno, fue profesor en la universidad de París, escribió o dictó numerosas obras entre las cuales destacan la Suma Teológica y la Suma Contra Gentiles, así como comentarios a Aristóteles, comentarios bíblicos y “Cuestiones Disputadas”. Enseñó en la escuela de la corte pontificia, y en dicha corte hizo amistad con Guillermo de Moerbeke, el cual tendría gran importancia para él pues le traduciría en los años siguientes obras de Aristóteles y de sus comentaristas griegos, entre otros libros clásicos. Luego de su muerte se levantó gran polémica respecto de sus enseñanzas, las cuales San Alberto Magno debió acudir a defender a París, aunque ya era hombre de avanzada edad. Pero no pasó mucho tiempo antes de que la doctrina tomista se impusiera triunfante sobre todo el orbe del pensamiento cristiano, como la más firme y fuerte síntesis de todo el conocimiento existente a la fecha, y en particular como la más sólida fundamentación racional de la doctrina católica que jamás se hubiera construido -y como no se ha vuelto a construir otra.

Se dice que el santo tuvo algunas visiones, una vez que cayó enfermo en el curso de un viaje, y que poco antes de morir dijo “He visto cosas ante las cuales todos mis escritos no me parecen sino paja molida”.

“Esplendor y flor del mundo” fueron algunas de las palabras que su maestro y querido amigo San Alberto Magno dijo de él cuando tuvo que defenderlo en París. La posteridad lo ha llamado “el Aquinate”, o Aquinatense, y sobre todo “el Doctor Angélico”.

Platón había estado presente a lo largo de toda la Edad Media gracias a que lo había legitimado la lectura cristiana que San Agustín hizo de él, mediatizado por el gnosticismo. Aristóteles, en cambio, llegó a

estar prohibido, como ocurrió en la Universidad de París en 1210. La gran tarea de Santo Tomás iba a ser, como se ha dicho en sentido figurado pero bastante real, “bautizar” a Aristóteles. Incorporar su gran sistema de verdades filosóficas al desarrollo del pensamiento cristiano y, en cierta forma, valerse de él, y de las herramientas conceptuales que brindaba, para poner en orden la muchedumbre de verdades cristianas todavía dispersas y confusas, insuficientemente articuladas en un discurso sistemático, y para sacar adelante la tarea de hacer coincidir la fe con la razón y con la revelación, que hasta ese momento se resistían a hacerse buena compañía.

Es tema de discusión entre los especialistas la magnitud en que el tomismo hace un aporte propio a lo que ya había dicho el Estagirita, pero no se discute el hecho de que la base de su filosofía es la de Aristóteles. Su teología, en tanto, es ciertamente la de la Biblia y de la Patrística, y asimismo en ella tiene importantes influjos San Agustín.

Es decir, la corriente que Santo Tomás impulsa y desarrolla es aquella que la filosofía consagra con la denominación de *realismo*: el mundo existe, es real, lo percibimos con los sentidos, nuestra inteligencia es capaz de conocerlo. Así también, existe el que lo creó: un Dios infinito y eterno. El hombre es un ser social por naturaleza, y en consecuencia también el Estado y la política son naturales, pues en ellos se traduce la disposición congénita del hombre a vivir en sociedad. Aquí puede observarse ya una diferencia con San Agustín, para el cual Estado y gobierno eran males menores, pero males, derivados de la condición pecaminosa del hombre, de la corrompida naturaleza humana. Santo Tomás sostiene que incluso en estado de inocencia, la relación gobernante-gobernado habría existido necesariamente.

De la condición del ser humano -animal dotado de razón, a diferencia de los demás animales-, es que surge, para Santo Tomás, la necesidad natural de autoridad que se da en el hombre y en la sociedad. El Estado ya no es visto como un mal necesario, sino como

un bien positivo, como una exigencia del orden moral. Así como la naturaleza humana está hecha para vivir en sociedad, tiende por su propia constitución a agruparse en la familia, la comunidad, el Estado.

Llama la atención el contraste que se presenta entre la importancia del aporte tomista a la filosofía propiamente tal, a los problemas más abstractos y abstrusos de la metafísica y la ontología, llevando a cabo la inmensa tarea de conciliar la fe y la razón, y su doctrina política, que es parcial, algo confusa, primaria incluso. Pobreza relativa para la cual se han dado algunas explicaciones: en primer lugar, el texto donde Tomás pensaba tratar más a fondo la cuestión –“De regimine principum”, dedicado al rey Hugo II de Chipre, que murió a los 17 años-, quedó inconcluso a su muerte y fue presumiblemente acabado por un discípulo suyo, Ptolomeo de Lucca; en segundo lugar, se ha dicho que la debilidad de su teoría política se compensa sobradamente con la fortaleza de su teoría acerca de la ley; y por último, hay quienes alegan que el Santo, justamente por su reverente concepción de la ley, tendía a sentir que en principio estaban bien, y eran correctas, aquellas bajo las cuales vivía, lo que lo inhibió de hacer su crítica.

Se ha señalado, asimismo, el hecho de que para Santo Tomás la política no constituye una disciplina independiente dentro del mundo del saber, sino más bien una rama de la ética. Alcanzar su fin supremo es la primera obligación para todo hombre, y ese fin supremo es la bienaventuranza, es decir la vida eterna junto al Creador. Así, todos los actos ejecutados en el desenvolvimiento de la vida terrenal deben estar igualmente dirigidos a ganar el cielo, lo que obliga del mismo modo a gobernantes y gobernados. El buen gobernante es aquel que guía a la sociedad de manera tal que la provea de las condiciones económicas y educacionales básicas para una vida moral y virtuosa. Mientras que para Aristóteles el hombre verdaderamente feliz era el filósofo, centrado en la contemplación filosófica, para Santo Tomás era el cristiano, el santo. Empero, así

como la vida buena terrenal no es el fin último para el hombre, tampoco la autoridad política podría reclamar la autoridad final. Ésta, entonces, pertenece a una instancia espiritual, cual es la Iglesia. La sociedad civil tiene la mayor importancia, pero es insuficiente para alcanzar la felicidad verdadera. Por eso para Santo Tomás el rey debe estar sujeto al pastor, en general, y al Papa en especial. La superioridad de lo sobrenatural por encima de lo natural implica la superioridad de la Iglesia por encima del Estado. Y como lo sobrenatural no niega, sino que más bien complementa lo natural, la Iglesia no tiene motivos -en el orden de la naturaleza- para interferir con el Estado, en la medida en que dicho gobierno temporal ejerza correctamente las funciones que le son propias. De no ser así, el Papa está autorizado para excomulgar al príncipe que se aleja de la fe o la contraviene, y que desvirtúa las finalidades del gobierno temporal.

Sin embargo, más aun que al pastor o al papa, el príncipe, rey o emperador debe sentirse sujeto en sus actos por las leyes eterna y divina, y su poder no ha de ser utilizado sino para lo que es razonable y justo. De esta forma se explica el hecho de que, siendo una y universal, la ley eterna deba traducirse en leyes humanas diversas, según las épocas, las costumbres y las naciones, pues la ley humana justa no hace sino precisar y explicitar los contenidos tácitos de la ley eterna. Este respaldo que la ley humana debe tener en la legislación dictada por Dios y por Él infundida en sus creaturas, establece una fuerte relación entre los actos de gobierno, en particular las leyes civiles, y la base moral de la cual esos actos y esas leyes deben emanar para bien de la vida humana, cuyo primer deber es la salvación del alma y, en consecuencia, el apego a las instrucciones impartidas por Dios, ya a través de su ley divina entregada mediante la revelación, ya a través de su ley eterna, impresa en las propias creaturas.

Es posible que, en toda la historia del pensamiento político, no haya otra instancia que amarre con más firmeza los actos de

gobierno a una base moral; en esto, la perspectiva abierta por el tomismo se ha mostrado como de la mayor fecundidad. Incluso un filósofo tan distanciado de la visión católica de las cosas que tenía Santo Tomás, como fue Hobbes, echa mano en este punto a sus concepciones éticas de la ley y del gobierno, a falta de argumentos más convincentes, para justificar el derrocamiento de un tirano.

La ley para el bien común

Mencionemos entonces, a continuación, las líneas generales de la doctrina tomista sobre la ley, ley que el Aquinate ve dividida entre cuatro especies: ante todo, la ley eterna, luego la ley natural, luego la ley divina y, por último, la ley humana.

La primera podría definirse como la planificación de Dios para el universo, para la marcha de su Creación, y viene a coincidir con la propia razón divina.

La segunda, la ley natural, es la ley eterna manifestada en la naturaleza y en la acción de los seres creados, implícita en su propia esencia de creaturas, y percibida por la razón del hombre: “la ley natural deriva de la ley eterna; es la impresión de la luz divina sobre la creatura racional, a la cual ésta se siente inclinada a adecuar hechos y propósitos”.

La ley divina, en tanto, corresponde a los preceptos revelados por Dios y por la Iglesia, entre los cuales ocupa primerísimo lugar el Decálogo, los diez mandamientos del Antiguo Testamento.

Finalmente está la ley humana, aquella producida por la acción legislativa del hombre.

Cuatro formas de ley que en el fondo emanan -en el caso de la última, sólo si es justa- de Dios mismo, o de las disposiciones de Dios para el universo que ha creado. En esa medida no se contradicen ni se excluyen, por el contrario, son en principio complementarias, armónicas y compatibles. Es de hacer notar que sólo la ley humana se refiere al actuar humano en forma exclusiva, pues las otras tres

formas de ley incluyen a las demás creaturas y al universo físico; a su vez, esta ley humana se divide, inspirada por el derecho romano, en *jus gentium* -o derecho internacional, como diríamos hoy- y *jus civile*, o ley civil -en un sentido amplio, incluyendo la ley penal y toda ley de aplicación y vigencia social. Para Santo Tomás las leyes injustas no deben ser obedecidas, salvo por prudencia y para evitar males mayores. En cambio, dice el Santo, “Las leyes humanas justas obligan al hombre por su conciencia, en razón de la ley eterna de la cual ellas derivan”. La famosa definición aristotélico-tomista de ley es esta: “una prescripción de la razón en vista del bien común promulgada por el que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad”.

Santo Tomás, en suma, integra la teoría de la ley natural propia de los estoicos, las ideas de Aristóteles sobre el mundo de la política y la constitución de la realidad, y los fundamentos básicos de la fe cristiana. En alguna medida, prosiguió la labor iniciada por tantos de los primeros Padres de la Iglesia: la conciliación de la filosofía griega y la fe cristiana.

Otro concepto importante aportado por la doctrina política del Aquinate es el de “bien común”, que constituye la primera obligación política del gobernante y por el cual se entiende el fin supremo al que tienden los hombres en sociedad: corresponde al bien de cada uno obtenido en conjunto, entre todos, socialmente.

En cuanto a las formas de gobierno, Santo Tomás, siguiendo una vez más a Aristóteles, se inclina por la monarquía, y parece preferir la monarquía electiva a la hereditaria. Pues como dice un autor acerca del concepto tomista de monarquía, ésta “es la justa y legalmente ordenada autoridad de uno solo, en cuya condición intelectual y ética el santo de Aquino pone elevados requisitos”. La peor forma de gobierno es la tiranía, el dominio de la injusta arbitrariedad de uno solo, que el Santo repudia con fuerza, aunque sin embargo repudia también el tiranicidio. La resistencia generalizada de todo un pueblo en contra de un gobierno injusto requiere como condición moral

que dicha resistencia sea menos nociva para el bien común que el gobierno combatido. El gobierno justo, en cambio, es aquel que se ejerce de acuerdo a leyes justas.

Hay consenso, sin embargo, entre los especialistas, respecto de que Santo Tomás no agregó nada de importancia al pensamiento político aristotélico. Su atención estaba dirigida a los aspectos morales del actuar de príncipes y gobernantes y sólo le interesaban de manera secundaria “los aspectos jurídicos o constitucionales del problema” (George H. Sabine).

El legado de la Edad Media

Para el cristianismo, en especial para la Iglesia Católica, de tan central importancia en la historia de Occidente, la Edad Media dejó el enorme legado siguiente: ordenó la religión, examinó prolijamente todos los aspectos imaginables de las Sagradas Escrituras, de la doctrina, de la teología, en otras palabras, articuló el edificio de la fe católica. Sentó las bases sobre las que se ha desarrollado luego el pensamiento religioso en sus diversas manifestaciones, desde las filosóficas y sociales hasta las políticas, que son las que nos interesan aquí: la Edad Media representa el esfuerzo de conjugar la fe con la razón, la filosofía con la teología, la ciencia con las Escrituras.

La concepción de una idea como la de “cuerpo místico”, en tanto comunidad universal, es otro legado medieval que ha tenido ininterrumpida influencia posteriormente, y en la que subyace la aspiración de universalismo. Así también, la imposición definitiva del monoteísmo es un logro más del medioevo. Y quizás lo más importante de todo, es que se produjo la aceptación generalizada del código moral cristiano por parte de las sociedades occidentales, junto a lo cual, en el plano del pensamiento, tiene lugar una estructuración de la moral cristiana pormenorizada y totalizante, ciertamente equivalente a la señalada respecto de la teología. La

moral cristiana es entonces otro elemento clave del cristianismo, cuya cristalización plena acontece durante la Edad Media.

De esa moral se desprenden tantos y tantos principios cuya vigencia y aplicación llega hasta hoy mismo. Baste mencionar algunos. Los conceptos de poder temporal y poder religioso y la delimitación de sus respectivas atribuciones: al César y a Dios se les da, a cada uno, lo suyo. Este principio implica tanto la obediencia popular a los mandatos religiosos de la autoridad eclesiástica, como la obediencia civil al poder político. También debe mencionarse la igualdad radical de todos los hombres, un principio que a la vista de las extremas desigualdades medievales parecería fruto de alguna otra época, pero que en verdad se origina en la creencia en la común filiación del género humano: todos, hijos de Dios, iguales en dignidad espiritual –pese a lo cual la esclavitud no es una institución que desaparezca o se combata en la Edad Media. Junto con esta filiación divina, el hombre sin embargo es visto también como dotado de una naturaleza corrupta, secuela del pecado original, que repercute en la organización política de las sociedades puesto que el “material” del que ellas se valen es precisamente el ser humano, es decir, una creatura divina pero corrompida. También es de cuño medieval el concepto de que se debe renunciar a la felicidad temporal -negativismo- en aras de la salvación eterna: de lo cual fluye como primera consecuencia, que el hombre debe tener sus ojos más puestos en la otra vida que en ésta.

Como resultado posiblemente de lo anterior, la Edad Media prefería hablar del hombre y la sociedad “como deberían ser”, más de que como eran en la realidad. Esta actitud ha tenido más tarde una prolongada historia, y habría que ponerla quizás como uno de los antecedentes que en el Renacimiento dan como fruto las “utopías”.

Poco o nada, en cambio, dijo la Edad Media respecto de lo que era su propia organización política, la que de veras se daba en los reinos y feudos de la época. Los estudios que han venido a presentar

el panorama efectivo de la organización política medieval son muy posteriores.

Por otra parte, la espesa trama en que se desenvuelven los acontecimientos históricos durante la Edad Media, la infinidad de hilos que se cruzan y entrecruzan para tejer el desarrollo histórico de esos mil años, no debe hacer perder de vista que, así y todo, reinaba en Europa un espíritu trascendente que ponía las cosas de Dios por sobre las cosas de los hombres. La influencia que ejerce en las doctrinas cristianas el estoicismo termina produciendo una especie de “divinización del dolor”, como forma de purgar pecados y alcanzar el reino celestial. Esta misma perspectiva en la que el hombre vuelve su mirada y su pensamiento hacia la otra vida, es la que explica los escasos avances de la ciencia medieval, en contraste con épocas anteriores y posteriores, pero también es la que explica el gigantesco desarrollo de la teología, para la cual la filosofía viene a ser una sirvienta, un instrumento de ayuda. “Credo ut intelligere”, creo para entender, es la máxima agustiniana que señala el camino de la filosofía medieval. Por eso es que, de los principales legados medievales, las expresiones máximas son las catedrales, de las románicas a las góticas, manifestaciones concretas y gráficas, sobre todo las últimas, del anhelo trascendente, dirigido a los cielos, y por otra parte, las *summas*, equivalentes de las catedrales en el plano teológico filosófico: la teología medieval, de la que las catedrales son la manifestación visible, es, así, el logro más elevado del intelecto medieval, que dedica a él sus mejores y más entrañables esfuerzos, conjugando la filosofía antigua —Platón, Aristóteles, los estoicos— con las Sagradas Escrituras y con el magisterio de los papas, magisterio del cual Graciano hace una ordenación —el “*Decretum*”— que tan gran servicio prestaría a Santo Tomás. Este trabajo de ordenamiento canónico, efectuado por Graciano y también por sus contemporáneos o sucesores Paucapalea, Rolando Bandinelli —el futuro Alejandro III— y Rufino, presta la base no sólo a la obra

tomista en cuanto a doctrina de la iglesia, sino que contribuye en forma decisiva, para todos los tiempos futuros, a la organización de la espesa selva de decretos papales.

Quizá no debieran olvidarse, por último, las Cruzadas, que fueron el más romántico esfuerzo, a la vez que uno de los menos fructíferos, llevados a cabo por esta época en que la unidad fue un fin perseguido inútilmente durante mil años. El rescate del Santo sepulcro no fue posible a la larga, pero entre la multitud de guerras y saqueos que significaron, en la creación de órdenes religiosas y de caballería, en la fundación de efímeros reinos en el Oriente, en su lamentable contribución al derrumbe del imperio Bizantino, las Cruzadas dejaron sembrada de sueños la mente y la imaginación del hombre occidental, así como también generaron una literatura que aún repercute de múltiples formas y, particularmente, en la más famosa novela de todos los tiempos: Don Quijote de la Mancha.

APÉNDICE

a) San Agustín

El uso de las cosas temporales en la ciudad terrena se refiere y apunta íntegramente al fruto de la paz terrena, mientras que en la ciudad celestial se refiere y apunta al fruto de la paz eterna. Por ello, si fuéramos animales irracionales, no apeteceríamos otra cosa que la ordenada templanza de las partes del cuerpo y la quietud y descanso de los apetitos; nada apeteceríamos fuera del descanso de la carne y la abundancia de los deleites, para que la paz del cuerpo aprovecharse a la del alma. Porque faltando la paz del cuerpo se impide también la paz del alma irracional, por no poder conseguir el descanso de los apetitos. Y lo uno y lo otro juntos, aprovecha a aquella paz que tienen entre sí el alma y el cuerpo, o sea, la ordenada vida y salud. Porque así como nos muestran los animales que aman la paz del cuerpo cuando huyen del dolor, y la paz del alma cuando por cumplir las necesidades de los apetitos siguen el deleite, así huyendo de la muerte hartos manifiestan (nos demuestran cuánto aman la paz con que se logra la amistad de alma y cuerpo.

Mas, poseyendo el hombre alma racional, todo esto que tiene de común con las bestias lo sujeta a la paz del alma racional, para que pueda contemplar con el entendimiento, y con esto hacer también alguna cosa, para que tenga una ordenada conformidad en la parte intelectual y activa, la cual dijimos que era la paz del alma racional. Debe, pues, querer que no le moleste el dolor, ni le perturbe el deseo, ni le deshaga la muerte, para poder conocer alguna cosa útil, y según este conocimiento, componer y arreglar su vida y costumbres.

No obstante, para que en el mismo estudio del conocimiento, a raíz de la debilidad del entendimiento humano, no incurra en el contagio y peste de algún error, tiene necesidad del magisterio divino, a quien obedezca con certidumbre, y necesita de su auxilio para que obedezca con libertad. Y porque mientras está en este cuerpo mortal, anda peregrinando ausente del Señor, porque camina todavía con la fe, y no ha llegado aún a ver a Dios claramente; es por ello que toda paz, ya sea la del cuerpo, ya la del alma, o juntamente del alma o del cuerpo, la refiere a aquella paz que tiene el hombre mortal con Dios inmortal, de modo que tenga la ordenada obediencia en la fe bajo la ley eterna.

Igualmente, porque el Divino Maestro, Dios, nos enseña dos principales mandamientos, a saber, que amemos a Dios y al prójimo, en los cuales descubre el hombre tres objetos, que son: amar a Dios, a sí mismo y al prójimo, a quien le ordenan que ame como a sí mismo (y así, debe mirar por el bien de su esposa, de sus hijos, de sus domésticos y de todos los demás hombres que pudiere), y para esto ha de desear y querer, si acaso lo necesita, que el prójimo mire por él. De esta manera ha de vivir en paz con todos los hombres, con la paz de los hombres, esto es, con la ordenada concordia en que se observa este orden: primero, que a ninguno haga mal ni cause daño y segundo, que haga bien a quien pudiere.

Lo primero a que está obligado es al cuidado de los suyos; porque para velar por ellos tiene ocasión más oportuna y más fácil, según el orden así de la naturaleza como del mismo trato y sociedad humana. Y así, dijo el Apóstol «que el que no cuida de los suyos, y particularmente de los domésticos, este tal niega la fe, y es peor que el infiel». De aquí nace también la paz doméstica, esto es, la ordenada y bien dirigida concordia que tienen entre sí en mandar y obedecer los que habitan juntos. Porque mandan los que cuidan y miran por los otros, tales como el marido a la mujer, los padres a los hijos, los señores a los criados; y obedecen aquellos a quienes

se cuida, como las mujeres a sus maridos, los hijos a sus padres, los criados a sus señores. Mas, no obstante, en la casa del justo, que vive con fe y anda todavía peregrino y ausente de aquella ciudad celestial, hasta los que mandan sirven a aquellos a quienes les parece, manda; puesto que no mandan por codicia o deseo de gobernar a otros, sino por propio ministerio de cuidar y mirar por el bien de los otros; ni ambición de reinar, sino por caridad de hacer bien.

(*La ciudad de Dios*, Libro decimonoveno, Fines de las dos ciudades, Capitulo XIV)

b) Santo Tomás

...Lo propio del hombre es ser animal social y político, que vive entre la muchedumbre, más que todos los demás animales; lo cual declara las necesidades que naturalmente tiene. Porque a ellos la naturaleza les preparó el mantenimiento, el vestido de sus pelos, la defensa de los dientes, cuernos y uñas, o a lo menos la velocidad para huir, y el hombre, empero, no recibió de la naturaleza ninguna de estas cosas, mas en su lugar le fue dada la razón, para que mediante ella, con el trabajo de sus manos, lo pudiese buscar todo; a lo cual un hombre solo no basta, porque de por sí no puede pasar la vida suficientemente; y así, decimos le es natural vivir en compañía de muchos.

Aparte de esto, los restantes animales tienen industria natural para todas las cosas que les son útiles o nocivas, como la oveja conoce al lobo naturalmente por enemigo; y otros animales, por natural industria, conocen algunas hierbas medicinales y otras cosas necesarias a su vida; pero el hombre, de las que lo son para vivir, sólo tiene conocimiento en común, como quien por la razón puede de los principios universales venir en conocimiento de las cosas que son necesarias para la vida humana. No es pues posible que un hombre solo alcance por su razón todas las cosas de esta manera; y

así es necesario el vivir entre otros muchos, para que unos a otros se ayuden y se ocupen unos en inventar unas cosas y otros en otras.

... Ya que, siendo natural al hombre el vivir en compañía de muchos, es necesario que haya entre ellos quien rija tal muchedumbre; porque donde hubiese muchos, si cada uno procurase para sí solo lo que le fuese bien, la muchedumbre se desuniría en diferentes partes, si no hubiese alguno que tratase de lo que pertenece al bien común; así como el cuerpo del hombre y de cualquier animal vendría a deshacerse si no hubiese en él alguna virtud que acudiese al bien común de todos los miembros; y así dijo Salomón: “Donde no hay Gobernador, el pueblo se disipará”.

Esto es conforme a la razón, porque no es todo uno lo que es propio y lo que es común: según lo que es común se unen y de cosas diversas son diferentes las causas; y así conviene que además de lo que mueve al bien particular de cada uno, haya algo que mueva al bien común de muchos; por lo cual, en todas las cosas que a alguna determinadamente se enderezan, se halla siempre una que rija las demás.

...Ocurre, en las cosas que se ordenan a algún fin, proceder recta y no rectamente, y por esto en el gobernar a muchos se halla lo recto, y lo que no lo es. Rectamente se gobierna una cosa, cuando al fin conveniente se encamina; y al revés cuando lo hace a fin inconveniente. Diferente es el fin que conviene a una multitud de hombres libres, que no a una de siervos, porque libre es el que es para sí mismo y siervo el que es de otro. Pues si la muchedumbre de los libres se ordena al bien de ellos mismos por el que los gobierna, será el gobierno justo y recto; si no se ordena al bien común de la muchedumbre, sino al particular del que gobierna, será el gobierno injusto y perverso. Por lo cual el Señor amenaza los tales gobernadores por Ezequiel, diciendo: “¡Ay de los pastores que se apacentaban a sí mismos, buscando su propia comodidad! ¿Por ventura los rebaños no son apacentados por pastores?” Pues, sí los

pastores deben procurar el bien del rebaño, también todos los que gobiernan, el bien de la multitud, que les está sujeta.

Si el gobierno injusto fuese, pues, de uno solo, que en él busca sus propias comodidades y no el bien de la multitud a su cargo, ese gobernante se llama tirano, nombre derivado de la fortaleza, porque oprime con potencia y no gobierna con justicia; de donde es, que entre los antiguos, cualesquiera poderoso se llamaba tirano. Mas si el gobierno injusto fuere de más que uno, como no sean muchos, se llama oligarquía, que quiere decir gobierno de pocos, y esto cuando algunos pocos por su poder oprimen al pueblo, difiriendo del tirano sólo en que son más. Y si el mal gobierno se ejercitase por muchos se llama “democracia”, que quiere decir potentado del pueblo, que es cuando la junta de los plebeyos por su muchedumbre oprime a los más ricos, y entonces todo el pueblo será como un solo tirano.

Asimismo, debe también dividirse el gobierno justo; porque si se administra por muchos, con nombre común se llama “policía”, como cuando una muchedumbre de soldados manda en una provincia o ciudad; y si se administra por pocos y virtuosos, se llama aristocracia, esto es de los óptimos, que por esto se llaman optimates; y si el gobierno justo tocara a uno solo, éste se llama Rey propiamente. Por esto dice el Señor por Ezequiel: “Mi siervo David será Rey sobre todos, y todos ellos tendrán un pastor”; en lo cual manifiestamente se muestra que le es propio al Rey, ser uno que presida, y ser pastor que procure el bien de la muchedumbre, y no sus provechos particulares. Así que, pues, el hombre ha de vivir en compañía de otros, porque no se podrá proveer de las cosas necesarias para la vida si estuviese a solas: se conoce que tanto será más perfecta la compañía de muchos, cuanto fuere por sí suficiente para las cosas necesarias. Se ven en una familia algunas cosas útiles a la vida, como en cuanto a las acciones naturales de la crianza y procreación de los hijos, y otras así; y aun en un hombre solo también, en cuanto a las cosas que pertenecen a un arte; pero en una

ciudad, que es comunidad perfecta, se halla todo lo que es necesario para la vida humana, y más en una provincia por las necesidades de la guerra y en ayudarse contra los enemigos; y así el que rige una comunidad perfecta como provincia o ciudad, se llama Rey por antonomasia, y el que rige una casa, no se llama Rey, sino Padre de familia; pero tiene alguna semejanza de Rey, por lo cual algunas veces los Reyes se llaman padres de los pueblos. Y de lo dicho se conoce que el Rey es quien rige la muchedumbre de una ciudad o provincia, por el bien común.

(*Tratado del gobierno de los príncipes*, Libro Primero, Que es necesario que los hombres que viven juntos sean gobernados por alguno)

III PARTE

RENACIMIENTO Y

PREMODERNIDAD

El nombre del Renacimiento, uno de los períodos más agitados y fecundos de la historia, proviene inicialmente de la palabra italiana “rinàscita”, que aparece utilizada ya por el pintor, biógrafo y crítico Giorgio Vasari -“Vidas de grandes artistas”-, en el s. XVI, y que se aplica precisamente al «renacimiento» del arte y de las letras greco-latinas, así como también de buena parte del pensamiento antiguo.

Oscurecidos o silenciados durante la Edad Media, los mejores triunfos de la Antigüedad clásica tienen un auge espectacular durante este período que suele situarse entre los años 1350 y 1600. Su característica inicial fue la regeneración o restauración del gusto artístico en conformidad con los ideales de los clásicos antiguos, en tanto que más tarde produce, a consecuencias de ello, una renovación de la sociedad en general. Así, en sus primeros momentos el Renacimiento es ante todo un fenómeno relativo al arte y a los artistas e intelectuales, pero a poco andar se va convirtiendo en una labor de los pensadores y filósofos, principalmente por obra de los autores llamados “humanistas”.

Nacido en Italia, el Renacimiento se difunde luego por el resto de Europa y acaba siendo “uno de los pilares sobre los que se asienta la civilización occidental”. Sin embargo, no viene a ser sino hasta el siglo XIX cuando el concepto de Renacimiento cristaliza, especialmente gracias a historiadores como el francés Jules Michelet y, sobre todo, el suizo Jacob Burckhardt, cuya principal obra sobre esta materia, “La cultura del Renacimiento en Italia”, es del año 1860.

El regreso de los dioses

Al igual que en cualquier otro periodo histórico, en éste se discuten tanto sus hitos demarcatorios como sus características y rasgos específicos.

Para el inicio del Renacimiento se señalan hechos y fechas tales como los siguientes: Petrarca, poeta laureado, en 1341; Cola di Rienzo, que intenta restaurar la república antigua de Roma, en 1347; y las conferencias del griego bizantino Manuel Chrysoloras, en Florencia, en 1397. Para su término, en tanto, se indica: el saqueo de Roma, en 1527; el Concilio de Trento, en 1545; y hasta la muerte de Giordano Bruno, en 1600. Algunos quieren incluir al Dante entre los primeros renacentistas, pero siendo este gran poeta un hombre del siglo XIII, en general se desestima esa opinión y se prefiere ver al autor de la Divina Comedia como un precursor de la víspera del Renacimiento, o como una floración final de la Edad Media. Más concreto resulta el hecho de que empezara a funcionar la “Academia Platónica”, un cenáculo intelectual fundado en Florencia en 1440 a la sombra de Cosme de Médicis, con activos miembros tales como el cardenal griego Bessarión, Pico de la Mirandola, Marsilio Ficino; y esto viene a tener lugar ya en los años del siglo XV.

Respecto de sus contenidos ideológicos o doctrinarios, así como respecto de su verdadero aporte, la mayoría de los autores importantes le asignan un significado de ruptura con la mentalidad medieval precedente, pero también hay otros especialistas según los cuales el Renacimiento consistió únicamente en un paréntesis, dentro del proceso que encaminaba al realismo aristotélico, tan desarrollado en el medioevo, hacia el nacimiento del espíritu científico moderno. Un autor conservador como Menéndez Pelayo llega a decir, en el siglo pasado, que el Renacimiento no es sino la culminación feliz de la obra civilizadora cristiana posterior a las invasiones de los bárbaros germanos del Norte.

Resulta claro, sin embargo, que durante el Renacimiento tiene lugar un cambio de centro en las preocupaciones del ser humano, las cuales, durante la Edad Media, estaban puestas en Dios y en todo lo relativo a Él, mientras que para el espíritu renacentista están puestas en el propio hombre.

Esto es lo que autoriza a hablar de la Edad Media como de una época teocéntrica, y del Renacimiento como de una época antropocéntrica. Así también se pasó, en el plano cosmológico, de un geocentrismo, en el cual era el planeta Tierra el centro de la creación divina, al heliocentrismo, en el cual se descubre la posición central del sol, que no gira alrededor de nuestro planeta, como sostenía la Biblia, sino éste alrededor del sol, ocupando así un lugar muy secundario en el orden cósmico. Tal nuevo énfasis puesto en lo humano, luego de diez siglos en los cuales el pensamiento estuvo dedicado preferente y casi exclusivamente a las cosas de Dios, se manifiesta de múltiples maneras: un ejemplo de gran eficacia visual es lo que ocurre en el terreno de la escultura y las artes plásticas en general, artes en las cuales se vuelve al desnudo y se recupera, por así decirlo, el cuerpo humano y su belleza. Mientras que en el medioevo la silueta humana está siempre vestida y a menudo sobrecargada de vestimentas, en el Renacimiento el hombre y la mujer recuperan el derecho a disfrutar de sus propias formas: ahí están las célebres obras de Donatello, Ammannati, Miguel Ángel. Ciertamente, la belleza se convierte en uno de los ideales supremos del Renacimiento, si es que no en el principal.

Los humanistas, el humanismo

Otro ejemplo del antropocentrismo renacentista tan decidor como el de las artes plásticas es el que se encuentra en los “Humanistas”, nombre que se ha dado a los literatos, pensadores y filósofos de este periodo, y que por sí solo indica ya con claridad la naturaleza y dirección de sus preocupaciones. Los Humanistas son de tanta

importancia para el Renacimiento, tan propios de él, que incluso se los usa a veces como denominación de toda la época: en efecto, hay historiadores que sostienen que es lo mismo decir Renacimiento o Humanismo. A la inversa, la denominación de “humanistas” que diversos grupos se han dado a sí mismos en el curso de la historia posterior no tiene nada que ver con estos pensadores situados a medio camino entre la filosofía y las bellas letras, entre la Edad Media y la Moderna: siendo indispensable evitar la confusión al respecto, cabe precisar que en el texto presente el término se usa siempre en referencia a los Humanistas genuinos —los del Renacimiento.

Figuras pertenecientes a este movimiento se encuentran ya en los primeros años de la era renacentista, partiendo por el mencionado Petrarca, justamente llamado “padre del humanismo”. La invención de la imprenta por Gutenberg se suma al descubrimiento de muchos manuscritos y obras de los tiempos griegos y romanos, conservadas en copias conventuales o recuperadas de poseedores que ignoraban su real valor, y el resultado de todo ello es un masivo rescate de la literatura antigua que pronto habría de tener inmensa influencia en todos los medios intelectuales de la época. Las miradas del mundo occidental se vuelven hacia el pasado remoto como hacia los tiempos de oro de la humanidad, y encuentran en cada nueva obra descubierta un nuevo modelo de tragedia, de escultura o de poema, de organización política o de estructura jurídica.

Por aquellos años se descubren asimismo obras plásticas tales como el Apolo del Belvedere, el Laocoonte y la Venus de Médicis: se produce también, de esa manera, un complemento visual para los textos de los clásicos y para la literatura antigua que, así, es resucitada. Son hallazgos que impulsan el espíritu renacentista hacia el pasado, aunque ya lo hacían por sí solas las solemnes ruinas romanas, a la vista de todos, que hablaban de pasadas grandezas frente a las cuales poco o nada comparable podían ofrecer los tiempos de división, pobreza y de impotencia que vivía casi toda Italia.

Los Humanistas se caracterizan, entonces, por su laborioso estudio de los antiguos, a los que admiran y respetan. Sin embargo, esto pasa ante todo en las letras y las artes, pues en el campo del pensamiento es necesario decir que la filosofía renacentista ha sido considerada a menudo como frívola y superficial, incapaz de verdadera penetración en las complejidades últimas de la metafísica: pone junto a Platón y a Aristóteles nombres como los de Cicerón y Quintiliano, ante todo retóricos, sin el menor cuidado por las reales jerarquías; su platonismo es más que nada el neoplatonismo ya un tanto corrompido del helenismo; su visión de Platón y de Aristóteles carece de sentido histórico y de una auténtica perspectiva filosófica. De ahí que, desde el punto de vista filosófico, el Renacimiento haya llegado incluso a ser considerado inferior a los grandes momentos de la escolástica precedente.

Aunque los primeros Humanistas no tienen una actitud de ruptura consciente con los ideales cristianos de la Edad Media y con la primacía absoluta de lo religioso que había imperado hasta entonces, el solo nombre del “humanismo” simbolizaba, ya para sus contemporáneos, la ausencia de toda preocupación por la vida de ultratumba y al mismo tiempo, en cambio, un amable disfrute de los bienes de este mundo. Durante mucho tiempo, durante demasiado tiempo según algunos, Occidente había estado entregado a la moral y a la teología, si no de una manera integral, por lo menos en el plano de la reflexión y la especulación intelectual; con el Renacimiento llegaba la hora de hacerle también un lugar al placer y a la belleza: al hombre terrenal, por así llamarlo. Se trata por lo demás de una época en que hace su aparición, tras siglos de reacomodos sociales y de penurias materiales, la opulencia. Muchas casas ricas, principescas o nobles, estaban deseosas de encontrar respaldo filosófico para el disfrute de sus riquezas. Se concreta entonces, o vuelve, el culto del individuo, con toques que han sido adjetivados incluso de “narcisistas”: el hombre se contempla a sí mismo, y lo que

ve le parece digno de admiración -como que lo considera “capaz de hacer todo lo que se proponga”.

Empero, un corte radical y violento con el cristianismo, no es algo que llegará a producirse. Si bien el culto cristiano pierde interés frente al rescate de los cultos antiguos, la mayoría de los humanistas siguen siendo respetuosos de la cristiandad, en lo exterior, y en lo interno, indiferentes a ella.

Por lo demás, también llega a producirse una corriente de “Humanismo cristiano”, que contó entre sus filas con artistas de la talla de Rafael, y con humanistas que alcanzaron incluso el papado, como Eneas Silvio Piccolomini (Pío II), o Tomás Parentucelli (Nicolás V). En este humanismo cristiano subyace la tesis, a veces explícita, de que el arte y las obras de la antigüedad no se oponen al cristianismo, puesto que éste seguiría ocupando el primer lugar de la atención, mientras aquélla se encontraría a su servicio y en segundo plano.

Esta exaltación del individuo propia del Renacimiento, y que tiene lugar aun dentro del humanismo cristiano, estaba obligada a producir un relajamiento en las formas religiosas hasta entonces imperantes: el hombre renacentista siente que se le ha abierto el mundo y el espíritu a múltiples otras posibilidades que en plena Edad Media resultaban inconcebibles o que eran duramente reprimidas por la autoridad eclesiástica. No podía ser de otra forma, puesto que entre los factores que desencadenan el Renacimiento se encuentra también un gran interés específico por elementos como los siguientes:

- Los descubrimientos: en 1492 es descubierta América, lo que expande los horizontes y también las mentalidades medievales; navegantes portugueses y españoles encuentran nuevos mares, nuevas rutas, nuevos continentes, flora y fauna nuevas, y todo ello pone al hombre frente a la realidad de un mundo mucho más ancho, más misterioso y más insospechado que el rígido y

bien acotado universo medieval, posibilitando así la generación y difusión de nuevas ideas filosóficas y científicas y abriendo paso al nuevo mundo que el Renacimiento dejará como legado.

-Lo mágico-hermético: en el Renacimiento también se rescatan las tradiciones ocultistas de la Antigüedad, en especial a través de las obras atribuidas al mítico Hermes Trismegisto y a su “corpus hermeticum”, traducido por primera vez por Marcilio Ficino hacia 1460. La brujería y la magia, que la Edad Media había perseguido a sangre y fuego, son reinterpretadas por los Humanistas con el objeto de generar una nueva comprensión de la naturaleza, panteísta, que armoniza la magia, la alquimia, la astrología y la religión; el resultado de ello, buscado o no, es la desestabilización e incluso ruptura del estricto orden teológico medieval, por una parte, y por otra, un desarrollo de la química, de los experimentos y de la observación científica de la naturaleza.

-El nuevo platonismo: lo mejor de la Edad Media se había basado de preferencia en un solo pensador griego: Aristóteles; el Renacimiento rescatará a Platón y a las diversas tendencias surgidas de su pensamiento en los tiempos helenísticos, tales como el escepticismo, el eclecticismo y la tradición mágico-hermética de los gnósticos, discípulos de Platón. Se agregan a todo ello los sabios bizantinos que empiezan a llegar a Italia desde poco antes de la caída de Constantinopla y que enseñan el griego a los Humanistas, junto con trasladar a la península itálica sus disputas acerca de la primacía entre Platón y Aristóteles y de su posible conciliación -como la intenta el Cardenal Bessarion. Esta tradición platónica oriental se suma a la occidental, del Seudo Dionisio y de Escoto Erígena, para hacer que el filósofo más influyente y más estudiado dejara de ser Aristóteles.

-El nacimiento de la ciencia moderna: se ha señalado como el más fecundo fruto del Renacimiento la denominada “revolución científica”, que da origen a la ciencia moderna, iniciada con

la revolución copernicana y la aparición de dos obras: “De humani corporis fabrica”, de Andrea Vesalio (1514-1564), y “De revolutionibus orbium coelestium”, de Nicolás Copérnico (1473-1543), ambas del año 1543. El método científico, que ya fuera genialmente intuido por Leonardo da Vinci, termina siendo aplicado con rigor y espectaculares resultados por Galileo, quien así abre paso a la moderna ciencia natural exacta. Factor decisivo en esta irrupción de la nueva ciencia fue la renuncia a las pautas aristotélicas y al imperio del dogma, que durante la Edad Media habían mantenido constreñida la investigación de la naturaleza; de ahí en adelante la ciencia se pone al amparo del análisis racional de los hechos, sin perder nunca de vista el sustrato material y objetivo de sus estudios: los hechos tal cual se den en la naturaleza. Se ha dicho que en el Renacimiento tiene lugar la “naturalización” de la naturaleza.

-La variedad de sistemas filosóficos: en medio de la vitalidad expansiva y bullente del Renacimiento tienen sitio no sólo el antiguo aristotelismo y el nuevo platonismo, sino también corrientes menores, como el estoicismo, en cuya noble renuncia a los placeres pueden darse cita el cristianismo y el paganismo, tal cual ocurre en la obra del humanista Leon Battista Alberti; el epicureísmo, como se observa en Lorenzo della Valle, traductor de Homero, Heródoto y Tucídides; el materialismo, como en Lucilio Vanini, quemado por hereje en la ciudad de Tolosa; el naturalismo filosófico, como en Girolamo Fracastoro; el empirismo, como en Bernardino Telesio; el neoplatonismo ecléctico de Giordano Bruno, quemado también; el escepticismo, como en Francisco Sánchez, Michel de Montaigne y Petrus Ramus; etcétera.

La filosofía política

Entre los abundantes estudiosos de este periodo no faltan los que sostienen que, si fue pobre en filosofía, fue especialmente pobre en cuanto a pensamiento político. El grueso de la producción cultural renacentista se orienta a la belleza y el arte, de modo que los textos producidos en la época ponen mayor cuidado en el esplendor formal que en la potencia de las concepciones, sean filosóficas o políticas.

No obstante ello, se admite a la vez, como un rasgo común a los humanistas, el que se empeñaron en ser hombres universales, capaces de ocuparse simultáneamente de componer sonetos y de proponer leyes, de la literatura y de la cosa pública. Literatos y al mismo tiempo políticos -algunos de ellos fueron cancilleres de Florencia- muestran un evidente interés por los avatares del reino y del Estado.

La figura más eminente del período en cuanto a la ciencia política es indiscutidamente Nicolás Maquiavelo, considerado el iniciador de la teoría política moderna, en la medida en que identifica su objeto propio e independiente de los principios de la metafísica y la moral: de él, y teniendo en vista su importancia, nos hacemos cargo en un capítulo independiente. Baste recordar aquí que su naturalismo humanista típicamente renacentista se manifiesta en su obra maestra, “El Príncipe”, de 1531, verdadero dechado de realismo político: por primera vez en la historia de Occidente una obra política trata del hombre tal como es y no del hombre tal como debe o debería ser. Un giro copernicano en la reflexión política que halló desde sus primeros momentos enconados adversarios, para los cuales la obra de Maquiavelo era inmoral y cínica.

Pero la incansable vitalidad y creatividad renacentistas no se agotan en esta versión realista de la política, sino que también permiten el otro extremo: el del más desatado utopismo. En efecto, distante y mucho del crudo realismo de Maquiavelo, aparece la “Utopía” (1516) de Tomás Moro (1480-1535), el canciller inglés decapitado

por Enrique VIII y luego canonizado por la Iglesia. Su obra, “De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia”, es una defensa en el terreno de lo que no es, pero que a su juicio debería ser, de la comunidad de bienes y de la igualdad humana: una forma de socialismo católico. Es precisamente la “Utopía” de Moro la obra que da su nombre al género utópico, tan característico de este momento de la historia.

Otros utopistas eminentes del Renacimiento fueron el fraile calabrés Campanella y el inglés Francis Bacon, que escribieron respectivamente “La ciudad del sol” y “La nueva Atlántida”. Campanella sigue el ejemplo platónico de “La República” para plantear su idea del Estado en un mundo ideal: en su caso se trata de una especie de socialismo teocrático, en un imperio universal, con el Papa a la cabeza.

En Francia, en tanto, se producen las obras de humanistas tales como Michel de Montaigne, el creador del género literario del ensayo, cuyo famoso libro fue titulado justamente “Ensayos”, y donde ofrece una de las versiones renacentistas más contundentes y valiosas, literariamente, del escepticismo, la doctrina de la duda. Más próximo a los temas estrictamente políticos, este otro par de humanistas franceses: Claude de Seyssel, que expresa preferencias por la monarquía moderada en su obra “La Grand’ Monarchie de France”, que es de 1519. Y, más relevante, Bodino, Jean Bodin, que aporta su tesis de la soberanía del Estado: la expone en sus “Seis libros sobre la república” (1576). En ellos defiende el absolutismo de los Estados modernos: estima que una comunidad de familias, regidas bajo la autoridad y la razón por un monarca absoluto, es la mejor organización estatal posible. El monarca, si bien se debe subordinar a los principios del derecho natural y de la moral, sólo responde de sus actos ante Dios. Este poder del monarca se expresa principalmente a través de su facultad de legislar, la cual constituye su soberanía, que no se comparte ni con el pueblo ni con los nobles.

La legitimidad o arbitrariedad de la monarquía -en este último caso, tiranía- dependen del apego del monarca a los preceptos del derecho natural, que obligan a la obediencia de los súbditos. Medio siglo posterior a Maquiavelo, Bodino trabaja, como él, por la estabilización del Estado nacional, que recién se había constituido en Francia y que requería de una fundamentación teórica para su despliegue: Bodino le proporciona las bases doctrinales que permiten, por ejemplo, amalgamar al menos conceptualmente las nuevas clases sociales, en especial las fuerzas burguesas emergentes, en un todo nacional armonizado bajo el poder absoluto del monarca. Las luchas religiosas de la época también lo preocuparon y sobre ellas opina desde un punto de vista deísta, que procura la aceptación de los diversos credos y por ende la mayor tolerancia posible.

Otros nombres de pensadores que hicieron aportes destacados al pensamiento político del Renacimiento son los del inglés Richard Hooker, los españoles neoescolásticos Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina y Francisco Suárez; los alemanes Johannes Althusius y Nicolás de Cusa ("La docta ignorancia"), y el holandés Grocio, Hugo Grotius. Este último, como buen holandés, dedicó especiales desvelos al derecho marítimo, del cual es considerado uno de los principales fundadores, y también es autor de "De jure belli et pace", una de las obras que dan origen al derecho internacional, junto a las del español Francisco de Vitoria. Grocio sostiene que las leyes pueden hacerse a un lado cuando llega la hora de las armas, pero sólo las leyes relativas a tiempos de paz, no así las leyes referidas precisamente a la guerra, su desarrollo, los acuerdos durante ella y a su término. Sostiene que los hombres en estado de naturaleza no reconocen otro superior que Dios y la ley que Él les ha inscrito en los corazones. Las naciones, al vivir juntas si bien que en estado de mutua independencia, deben ceñirse a esas mismas leyes. Grocio, en fin, también opta por la tolerancia y la libertad en materias religiosas, aunque no estima que deba favorecerse con

estos beneficios a aquellos que contrarían la creencia en un Dios y en la inmortalidad del alma.

Pero fue otro humanista holandés el más grande no sólo de Holanda, sino posiblemente de todo el Renacimiento: Desiderio Erasmo de Rotterdam (1467-1536), una buena síntesis del hombre renacentista. Cristiano, católico, canónigo e incluso candidato al cardenalato, su fe sin embargo es tibia, desapegada, y mucho más interesantes resultan en él sus virtudes de tolerancia y comprensión universal, su cultura maciza y profunda. Sus principales libros son “El elogio de la locura”, el “Enquiridión” y los “Coloquios”.

España fue, posiblemente, la que produjo los humanistas más apegados al dogma y a la tradición católica. Tanto así, que hay autores para los cuales en España no hubo propiamente Renacimiento, no alcanzó a llegar ni a enraizar por las peculiares condiciones del país, que recién había expulsado finalmente a los musulmanes de su territorio tras luchas centenarias, y que en consecuencia tenía demasiado frescos los fervores religiosos de una guerra que fue territorial y de unificación nacional, pero también motivada y sustentada por impulsos religiosos. De todas maneras nombres como los de Cisneros, Nebrija, Valdés, Arias Montano, fray Luis de León y Luis Vives permanecen como ejemplos del esplendor intelectual vivido por Europa durante la época.

En síntesis, como se puede apreciar, el Renacimiento es una época en la cual, desde el punto de vista de la política, los países europeos empiezan a consolidar su unidad nacional. El poder central de las monarquías se asienta ya con seguridad sobre la casi totalidad de los respectivos territorios. Ciertamente que Italia y Alemania deberían esperar todavía para su unificación plena, y de ahí la importancia de Maquiavelo, pero España desde Fernando e Isabel, los Reyes Católicos, Inglaterra desde los Tudor, Enrique VIII, María I e Isabel I, así como Francia desde Luis XI, son ya naciones unidas y poderosas: más aún, en expansión, efectuando grandes descubrimientos sobre

todo geográficos y desarrollando un comercio de perspectivas prácticamente ilimitadas. Para la mayor firmeza de esas unificaciones, los tratadistas en general se esmeran por ofrecer argumentos en pro del poder absoluto de las monarquías.

De esta manera es como se puede contar entre los frutos del Renacimiento la creación de los Estados nacionales y el afianzamiento en ellos del poder real, que seguiría asentándose en los siglos siguientes pero que ya por entonces cuenta con teóricos de la talla de Bodino y Maquiavelo. La doctrina del derecho natural, que sigue siendo de general acatamiento, se ramifica en innumerables especificaciones respecto de las atribuciones del monarca, de las obligaciones de sus súbditos, de la razón de Estado, de los derechos y deberes imperantes en períodos de guerra, etcétera.

Por último, es necesario recordar que otro de los frutos del Renacimiento, o que al menos tiene lugar en este período, es la Reforma protestante. También ella, según veremos un poco más adelante, aunque aparece como un movimiento en favor de la libertad de las conciencias, termina auspiciando el poder omnímodo de los reyes, al punto de llegar a sostener que es deber de los súbditos seguir la religión de sus príncipes. Para la unificación y para el mayor poder de reinos hasta entonces dispersos, el hombre renacentista advierte la necesidad de gobiernos fuertes, bien centralizados, capaces de mantener enteros sus dominios. Ese fue también uno de los motivos por los cuales los Humanistas contaron con el apoyo y mecenazgo entusiasta de tantos príncipes.

Al mismo tiempo, junto con anunciar que la Reforma protestante también tuvo sus propios Humanistas, de los cuales nos haremos cargo en el capítulo correspondiente, cabe señalar aquí que por obra de esa misma Reforma es que tiene lugar en la Europa de las unificaciones nacionales de entonces, el gran quiebre de la Cristiandad: es un fenómeno que se desencadena durante el Renacimiento, y que tendría incalculables repercusiones en toda la

historia posterior de Occidente, pues ya nunca más volvería a ser uno, regido por una única autoridad espiritual suprema.

Al lado de la Reforma será necesario poner más adelante, entonces, la Contrarreforma, la reacción católica tardía pero de tan vasta influencia, generada a partir del Concilio de Trento, y orientada a que la Iglesia pudiera enfrentar la división del mundo, de “su” mundo, que se había partido en dos o más por obra de un monje alemán llamado Martín Lutero.

Maquiavelo y el Príncipe

La vida y la obra de Nicolás Maquiavelo transcurren a mitades entre los siglos XV y XVI, precisamente cuando el Renacimiento se desarrolla en toda su fuerza (1469-1527).

Nació, vivió y murió en Florencia, de la que fue gran patriota y hombre de Estado. Ejerció como secretario de la Cancillería de su ciudad-Estado natal (uno de los cinco principales de la península itálica entonces, junto con los Estados Pontificios, Milán, Venecia y Nápoles) durante 14 años, en el gobierno llamado “dei dieci” -de los diez-, y desempeñó misiones diplomáticas ante diversas cortes de su época, tanto importantes como menores: España, Francia, principados de Italia. Esta experiencia lo familiarizó con la alta política y dio base para su desengañado y pesimista concepto del hombre y del manejo de los asuntos públicos. Vueltos los Médicis al poder, perdió su cargo y fue a parar a la cárcel y aun a la tortura. Pero fue la cárcel la que lo llevó a escribir, el lugar de donde brotaría su fama inmortal. Llamado por León X para colaborar en las reformas administrativas de Florencia y Roma, vuelve a su patria cuando caen los Médicis, pero esta vez sus propios compatriotas lo condenan al ostracismo.

Ni filosófico ni menos todavía religioso, el pensamiento de Maquiavelo ha tenido enorme influencia en la teoría política no

obstante basarse en la historia y en la observación directa, que le fue posible en sus años de “consejero áulico”, es decir, de asesor principesco. Repartido a través de numerosas obras -poemas, narraciones, historia-, ese pensamiento se expresa sobre todo en sus obras históricas: los “Discursos de Tito Livio”, entusiasta defensa del gobierno popular de la República Romana, la “Historia de Florencia”, y mejor aún en el célebre tratado que dirigió al “magnífico Lorenzo di Pietri di Médicis”: “El príncipe”.

Habla del explosivo contenido de esta obra el hecho de que en vida del autor sólo circulara como manuscrito, y que recién viniera a ser publicada después de su muerte. En ella Maquiavelo le explica al Príncipe cómo tiene que gobernar para conservar su puesto y alcanzar el éxito. Y por primera vez en la historia se afirma que el actuar políticamente bien no tiene por qué coincidir con el actuar moralmente bien. Dice Maquiavelo: “...el hombre que quiera en todo hacer profesión de bueno ha de arruinarse entre tantos que no lo son. De aquí que sea menester a un príncipe, si quiere mantenerse, aprender a saber no ser bueno, y usar esto o no usarlo según la necesidad.”

Durante toda la Edad Media fue inherente a la acción tanto como al pensamiento político la convicción de que los principios del Evangelio y los dictados de la fe eran los rectores -independientemente del grado en que los gobernantes fueran capaces de seguirlos, e incluso independientemente de los resultados a que eso condujera, y que en todo caso debían ser buenos, en tanto queridos por Dios. Maquiavelo se aparta de esto y dice que él no habla de cómo deberían ser las cosas, buenas, sino de cómo son, malas. Es un pesimista, tiene mala opinión del hombre, al que considera un ser ante todo interesado: “Se olvida más fácilmente el asesinato del padre que la confiscación de bienes”, dice, cuando le recomienda al príncipe no expoliar a sus súbditos -no porque quitarles sus bienes sea malo, sino porque se hace de enemigos potencialmente peligrosos, sin haber necesidad de

tenerlos. Los hombres aspiran a conservar lo que tienen y a adquirir más. La satisfacción de la pasión humana es el único propósito de la vida. El ser humano es débil, vulnerable y no hay límites para sus deseos y ambiciones: se encuentra en una situación de lucha que tiende a degenerar, a menos que exista un gobierno fuerte. “Los hombres siempre resultarán malos -agrega en otra parte- mientras una necesidad no los fuerce a ser buenos.”

Idea de la política

En el concepto de Maquiavelo, la política es un fin en sí mismo. No sólo constituye la más importante actividad humana, en tanto mecanismo para gobernar y medio para obtener y acrecentar el poder, sino que además, y esto es toda una paradoja, el orden político resulta ser el ambiente ideal para desarrollar la virtud genuina.

Maquiavelo puede afirmar esto último debido al concepto de virtud que tiene en mente: la virtud es una cualidad esencial del príncipe, dado que es lo que le permite adaptarse a las circunstancias. La virtud debe estar siempre presente, no menos que este otro concepto, ya menos manejable por el hombre: la fortuna, o la suerte.

El príncipe eficiente

El príncipe bueno, para Maquiavelo, es el que obtiene lo que quiere: el poder, permanecer en el poder, ejercer el poder. De ahí que la bondad de su proceder haya de medirse por el grado y magnitud en que obtenga esos fines.

Si de alguna manera el texto de Maquiavelo recomienda al príncipe actuar de manera beneficiosa para sus súbditos, no lo hace porque esto sea bueno en sí, sino porque beneficia al príncipe. Lo beneficia puesto que al beneficiar a sus súbditos -o en todo caso al abstenerse de perjudicarlos- no se atrae el odio o el desprecio de ellos, cosa que podría poner en peligro su permanencia en el poder.

El gobernante, para Maquiavelo, está fuera de la ley, o mejor dicho por encima de la ley. Si la ley impone una moral, el príncipe tiene la facultad de eximirse de ella o de producirle excepciones.

Es esencial para el príncipe que, cuando un hecho lo acuse, el resultado lo excuse.

Para Maquiavelo, podría decirse -con una expresión moderna-, “el éxito no da explicaciones”. El éxito de una empresa es lo que la legitima, no el modo en que se la haya ejecutado. Hay cosas, sostiene, que parecen virtudes, pero conducen a la ruina, en tanto que algunas con apariencia de vicios pueden conducir en la práctica a la seguridad y el bienestar. El único procedimiento para evaluar a un gobernante es a través del logro de sus objetivos.

Entre los consejos prácticos de Maquiavelo está el de que el príncipe no toque ni la mujer ni la propiedad de sus súbditos. Y también éste: la democracia cuando es posible, la dictadura cuando es necesaria.

Es de hacer notar una vez más que estos consejos y otros tantos por el estilo, en los que el autor recomienda actitudes favorables para los súbditos, no apuntan al bien de éstos, sino al del príncipe, pero que sin embargo ello resulta de todas formas en beneficio de los súbditos. O sea que si bien en cierto modo Maquiavelo recomienda no sujetarse a los aspectos morales en el actuar político —recomienda la amoralidad, en otras palabras—, ello no significa necesariamente el perjuicio del pueblo, pues aunque la intención primera de ese desdén ético no sea otra que la de constituir un bien para el príncipe, se está en el supuesto de que el bien del príncipe redundará en el beneficio de los gobernados. En otras palabras, Maquiavelo le recomienda al príncipe no reparar en la bondad intrínseca de sus actos, sino en relación con el beneficio que le presten a él, y lo que más puede beneficiarlo es tener al pueblo y a la milicia de su parte. En consecuencia, ha de contentarlos. Si en aras de ese resultado debe sacrificar a tales o cuales adversarios o enemigos, tiene que

hacerlo sin miramientos. Los más no se sentirán agraviados si a cambio obtienen bienestar, y finalmente los resultados positivos que semejante política acarree para el Estado harán olvidar los métodos que la hayan hecho posible. A propósito de la utilidad que pueda prestar al príncipe la construcción de fortificaciones, Maquiavelo concluye: “La mejor fortaleza que puede existir es no ser odiado del pueblo, porque si tú tienes fortalezas y el pueblo te tiene odio, ellas no te salvan...”

Maquiavelo ha recibido “lecturas” muy diversas, tanto enconadamente críticas como también positivas o favorables. Desde el punto de vista del cristianismo, su filosofía política fue rechazada desde el primer momento, con el célebre argumento de que “el fin no justifica los medios”. Y es que el cristiano deberá dar cuenta de todos sus actos ante Dios -según la teología católica y también de la mayoría de los protestantes-, no sólo de los políticamente exitosos, y en tal evento lo acusarán sus pecados, aun en el caso de que hubieran redundado en beneficios para la “polis”.

Se ha sostenido asimismo que Maquiavelo consigue desarticular -si es que no “desenmascarar”- la vieja filosofía política de la llamada “cristiandad”, imperante en la Edad Media, que prescinde por completo de los intereses de la Iglesia, pues sólo sirve a los propósitos del príncipe, y que de paso también erosiona los principios políticos del pensamiento clásico -que, pagano y todo, nunca llegó tan lejos como él-; a la vez se le echa en cara el que, sin embargo, no haya logrado ir más allá de la demolición para articular un sistema propio en reemplazo o en respuesta al demolido.

Hay que decir al mismo tiempo que esta reacción adversa ha sido mayoritaria en el pensamiento político, mas no necesariamente en la práctica política, donde si bien es frecuente y hasta normal hacer aspavientos de antimaquiavelismo, no ha de verse en ello sino una maniobra para encubrir su puesta en práctica. En la vida real es posible que Maquiavelo haya tenido mayor influencia que en el

pensamiento político, aunque desde el punto de vista del propio autor eso no representa sino lo que es connatural al quehacer político, tanto después de él como desde milenios antes.

Más de un aprovechamiento doctrinario ha tenido, empero, la obra del pensador florentino. Antonio Gramsci, famoso gestor en la primera mitad del siglo XX de una modernización o puesta al día del marxismo tradicional, encuentra en Maquiavelo una verdadera “ciencia” de lo político, en cuanto que aspira a elaborar una doctrina política independiente de la moral y de la religión, es decir, erigida en autónoma, “objetiva”. Por eso, dice Gramsci, el pensamiento maquiavélico es utilizable tanto por “un príncipe” de derecha como por uno de izquierda: no tiene signo político propio.

Al mismo tiempo, empero, la interpretación gramsciana plantea la posibilidad de que Maquiavelo haya sido un pensador “progresista” o de avanzada -o de izquierda, como el propio Gramsci. Para sostener esta hipótesis, Gramsci razona del siguiente modo: como han sostenido muchos detractores de Maquiavelo, con aguda frivolidad, éste habla de cosas “que se hacen pero no se dicen”. ¿Quiénes las hacen?, pregunta Gramsci. Pues, los príncipes, a quienes se dirigía Maquiavelo, los cuales, por haber nacido en el poder, cuando llegan a gobernar están ya hartos de saber que las cosas son como lo dice Maquiavelo. Entonces la pregunta es, ¿a quiénes se dirige en verdad Maquiavelo, dado que los príncipes ya saben lo que él quiere explicarles? Se dirige, naturalmente, a los que no lo saben, a los que aún ignoran que así son la política y el poder: se dirige, en otras palabras, a la que no es “clase gobernante”. A sus miembros es que él les revela el “secreto” de lo que se hace pero nadie dice: les enseña cómo funciona el poder. Es decir, a quienes realmente presta servicio “El príncipe” maquiavélico es a los que están lejos de príncipes y gobiernos: al “pueblo”.

Las formas que asumió durante el siglo XX el marxismo, tanto en su lucha por el poder como una vez alcanzado éste, demuestran

el uso a veces desembozado, casi “oficial”, que supo hacer de los consejos del renacentista. (A su vez las lecciones de Gramsci, la figura más equiparable a Maquiavelo en el pensamiento político moderno, fueron concebidas en beneficio del partido comunista, pero han significado una renovación del maquiavelismo y de la propia actividad política a todo lo ancho del espectro ideológico: las relaciones entre cultura y política o la influencia del entorno sociocultural en las preferencias políticas y aun estéticas de las personas, son materias en las que el pensamiento de Gramsci ha resultado provechoso para todas las corrientes, incluso religiosas).

La razón de Estado

No obstante un parecer como el de Gramsci, podemos citar aquí otro diferente, en el que Maquiavelo aparece como responsable más bien de lo contrario que Gramsci le atribuye: Díaz-Plaja, ensayista español, no es el único estudioso que entiende a Maquiavelo como el fundador de las modernas doctrinas nacionalistas y, en tanto tal, como uno de los antecedentes nada menos que del propio Adolf Hitler y el nazismo.

Responsable del comunismo, o del nazismo, o de ambos, Maquiavelo es en todo caso responsable de lo que se llama “la razón de Estado”. Según esta razón, es lícito y justificado todo cuanto vaya en beneficio de la colectividad nacional, lo que se identifica una vez más con el interés personal del príncipe: pese a ello el “interés” en cuestión puede seguir llamándose “interés de Estado” porque el interés del príncipe, en tanto amo absoluto de vasallos y dominios, es en verdad equivalente al propio Estado.

El nombre de Maquiavelo ha enriquecido a todos los idiomas del mundo con una palabra nueva: maquiavelismo, sinónimo de “intriga, perfidia, cinismo, inmoralidad política”. Empero, el autor no había hecho más que poner por escrito lo que era la práctica común y habitual de los príncipes de su tiempo, a muchos de los cuales había

tenido ocasión de conocer de cerca y de verlos actuando; en el caso de los italianos, en pro de un bien tan apetecido y conveniente para la salud del pueblo peninsular como la unidad nacional.

La Reforma

Hemos dicho que junto al humanismo paganizante existió un humanismo cristiano. Pocos de unos u otros de esos humanistas, sin embargo, fueron ortodoxos de manera absoluta y total. Todos recomendaban o exigían, en diversos grados, cambios en las formas eclesiásticas que representaban el cristianismo de la época, y que era aún el cristianismo del medioevo. Entre esos humanistas cristianos reformistas, el de mayor influencia universal ha sido Erasmo de Rotterdam. Su obra y su pensamiento sirvieron de antesala para la Reforma protestante, que se desencadena en el año de 1517, cuando Martín Lutero clava en la puerta de la catedral de Wittemberg sus explosivas y célebres 95 tesis.

Erasmo había promovido un ambiente de universalismo europeo en el cual eran indispensables nociones como las de tolerancia y concordia entre los espíritus. De alguna manera esto restaba autoridad al papa, o por lo menos al imperio incontrarrestado de las teorías absolutistas. Venía a relajar la tensión de las normas y de los hábitos imperantes por siglos. Para Erasmo, uno de los medios de conseguir ese resultado era ceñirse a las normas centrales del Evangelio, deshacerse un poco de la abundancia de agregados y excrecencias que la religión se había adherido en el paso de los siglos, recuperar las figuras originales, la pureza o simplicidad evangélicas... Precisamente “evangélicos” suele llamarse aún hoy a los seguidores de la reforma propuesta y ejecutada por Lutero, y que en pocos años lograra arrastrar detrás de sí a tantos millones de miembros de la cristiandad. Por eso es que la dividió, o por lo menos le quitó al catolicismo el monopolio en la representación del legado espiritual de Jesucristo.

Varios interesantes fenómenos relativos a las ideas políticas se entremezclan a la historia de la Reforma. Fenómenos que cambiaron materialmente la realidad de la geografía sobre la cual había transcurrido hasta entonces la política europea, puesto que el papado pierde sus aspiraciones a la potestad universal -las pierde en la práctica, si es que no en doctrina-, y además se producen evoluciones en el plano de las ideas políticas.

Hubo un Humanismo protestante, hubo teólogos y teóricos de la política protestantes, monarcas, príncipes... La Reforma tuvo suficiente fuerza para ocupar un lugar en todos los aspectos de lo humano, la misma fuerza que se le vio a partir de su mismo nacimiento y que la ha convertido a través de los años y los siglos en una de las religiones más importantes del planeta, ciertamente una de las principales del mundo, con predominio incontrastado en las naciones más poderosas de Occidente; tuvo suficiente fuerza desde sus orígenes para producir un arte, una cultura, una cosmovisión autónoma por completo de la católica. Al margen de que poco a poco se fragmentara en iglesias y sectas independientes, el protestantismo creó sus propias formas de vida y su particular manera de entender la sociedad, las relaciones entre las personas, las libertades individuales.

Pero, como es habitual que ocurra, la evolución de las ideas políticas protestantes está en íntima relación con los avatares concretos, políticos y bélicos, de la Reforma. El propio Lutero se encarga de acomodar el entramado teórico jurídico de manera de satisfacer los intereses de los príncipes sin cuya ayuda el ex monje agustino estaba perdido. Le era indispensable el apoyo de esos príncipes audaces que por primera vez en la historia se comprometían abiertamente con los "herejes" y les brindaban franco apoyo. Las tremendas guerras de religión que se desataron a partir de entonces, como la Guerra de los 30 años, desencadenada por los calvinistas checos con la "defenestración de Praga", en que los

delegados imperiales católicos son lanzados por las ventanas, dando inicio a una terrible conflagración en la que se cometieron durante décadas las peores atrocidades entre alemanes, españoles, checos, daneses, austríacos, unos sirviendo a la Reforma, otros al Papado; o matanzas como la de la Noche de San Bartolomé, en que Catalina de Médicis, temerosa de su poder y del sus hijos ante la creciente influencia protestante, desata en París la matanza de los hugonotes protestantes, que se prolonga por tres días y a la que se suma el populacho en una espantosa carnicería que no sólo dio cuenta de los jerarcas, como había sido la consigna, sino que acabó hasta con los niños hugonotes; hechos como éstos y otros muchos similares demuestran que la aparición y afianzamiento de la Reforma no tuvo lugar sin gigantescos y sanguinarios esfuerzos.

Lutero sin los príncipes habría ido a dar rápidamente a la hoguera, como cualquier otro hereje. En la medida en que él pudiera evitar ese destino demasiado ardiente, lo haría, y lo hizo: dispuso que los súbditos tenían que seguir la religión de sus príncipes. Menuda ayuda para la consolidación del poder de aquellos príncipes que se pasaban al protestantismo, este principio se denomina en latín de la siguiente forma: "cujus regio, ejus religio": la religión del rey será la de los súbditos. La libertad de conciencia y de credo venía ser en verdad libertad para los príncipes y la misma antigua sujeción para los súbditos. Así también se materializaba otra reforma, capaz de abrir muchísimo el apetito de los príncipes: la propia religión pasa a depender del rey, desde el momento en que el pueblo debe seguir la religión que aquél escoja. Como la Iglesia no se caracterizaba por su pobreza, el príncipe que se volvía protestante lograba quedarse a cargo de fortunas utilísimas para los asuntos estatales, entre otros. Ante lo cual no faltaron obispos alemanes que se pasaron al bando protestante con el sólo objeto de conservar sus tierras y las grandes riquezas eclesiásticas acumuladas en el transcurso de los siglos.

La iglesia católica se ve por primera vez desde hacía mucho tiempo

en la incómoda situación de no ser ya bienvenida en vasta regiones de Europa. De ahí en adelante debería aprender a enfrentarse como Estado a otros Estados; en el plano internacional, en efecto, la Iglesia y el Estado tienen que empezar a ofrecerse como soberanías independientes: todo un largo camino que en un país como Chile recién vino a resolverse en la Constitución de 1925, donde fue establecida la separación de la Iglesia y el Estado.

Las doctrinas de Lutero, Zwinglio, Calvino, presos entre su afán de separación de Roma y su necesidad de apoyos principescos, caen así en la paradoja de que nacen para combatir el exceso de autoritarismo papal y terminan haciendo la apología del absolutismo para proveerse de seguridades de sobrevivencia. Así, con la libertad de conciencia como gran pancarta en contra de las pretensiones de la Iglesia, el protestantismo acaba también persiguiendo las “herejías” que brotaban en su propio seno, y con una saña que no desmerecía en absoluto la de sus adversarios “papistas”. No es exagerado hablar de saña a propósito de las guerras de religión, en absoluto, puesto que siempre han sido las más terribles: y cómo no, si en ellas cada bando está seguro de contar con el respaldo de Dios. El científico, filósofo y aventurero de origen español Miguel de Servet, uno de los descubridores de la circulación de la sangre, fue quemado en la muy reformada Ginebra de Calvino. Y también el episodio de los anabaptistas —secta que propugnaba una revolucionaria teocracia con comunidad de bienes y el bautismo de los adultos y que provocó dos violentas sublevaciones en Alemania— es muy elocuente respecto de las circunstancias a que se vio abocada la Reforma: fueron aplastados sin misericordia, como si aún se hubiera tenido en mente las persecuciones desatadas contra los cátaros en la Edad Media. Lutero ciertamente no renunció nunca al derecho que tiene “la religión verdadera” para combatir por todos los medios a las “religiones falsas”.

Por otra parte, el hecho de que la existencia y el éxito del

protestantismo dependieran del refuerzo armado y material de los príncipes, determinaba que las cosas se dieran de maneras muy diferentes, en el campo de las ideas políticas y de las formulaciones políticas protestantes, de acuerdo a quién fuera el príncipe y cuál fuera el lugar. Así es como hubo “hermanos moravos”, justamente de Moravia, que plantean reformas sociales oscilantes entre la anarquía y el estatismo; vestfalianos, cuyo centro estuvo en Munster, considerada la Nueva Sión, y que establecieron un gobierno comunista teocrático; en Ginebra hubo un gobierno teocrático colegiado, una reducida asamblea de los justos, varones austeros y prudentes que enviaron tranquilamente a Miguel de Servet al fuego.

Todo esto hace que la variedad del pensamiento político protestante resulte más apta para ser abordada en un tratado específico, destinado a articular en una exposición sistemática su frondosa producción teológico intelectual, que para ser sintetizada o resumida en breves palabras.

Lutero

Martín Lutero (1483-1546) fue un monje de extracción popular sin formación y mucho menos sofisticación en materias políticas o jurídicas. Manifestaba desdén por la filosofía. Por eso, si bien es de una habilidad notable a la hora de exponer las quejas de príncipes y fieles alemanes en contra de Roma, e incluso a la hora de exponer su pensamiento bíblico, es en cambio confuso y de poco vuelo llegado el momento de ofrecer directrices políticas para la organización del Estado.

Nacido en Eisleben, Sajonia, estudió en la universidad de Erfurt e ingresó en 1505 en la orden Agustina, según se dice, por la promesa hecha al salvarse de un rayo que cayó a su lado en medio de una tormenta. Ordenado sacerdote en 1507, se dedica primero a enseñar la escolástica en colegios de su orden y luego en la universidad de Wittenberg, donde entre 1513 y 1519 se encarga de la exégesis o

análisis bíblico. A partir de entonces interpreta la noción de justicia divina no como un acto de juicio, sino como una justificación gracias a los méritos de Cristo: justificación por la gracia y la fe, y no por las obras, lo cual constituiría uno de los ejes de su pensamiento religioso y una de sus diferencias insalvables con el papado.

La venta de indulgencias para terminar los trabajos de construcción de la basílica de San Pedro, en Roma, fue el motivo detonante de la disputa llamada justamente de las indulgencias, que comienza con la presentación, en Wittenberg, de sus 95 tesis, crítica feroz de lo que el catolicismo considera obras meritorias, como limosnas, donaciones, ayunos, peregrinaciones y otros sacrificios de penitencia. Lutero insiste en que nada de eso salva, que solamente salva la fe en Cristo. El obispo de Maguncia lo acusa al Papa, a quien Lutero llama “el Anticristo”, y el reformador es llamado a comparecer, pero Federico de Sajonia logra evitar su comparecencia: le salva la vida. A partir de la “disputa de Leipzig”, en 1519, y de la publicación de escritos tales como “Sobre el papado de Roma”, “A la nobleza cristiana”, “De la cautividad babilónica de la Iglesia” y “De la libertad de un hombre cristiano”, se va separando de Roma cada vez más irreversiblemente: niega la infalibilidad, declara que la única norma de fe son las Escrituras, combate la misa, elimina los sacramentos, menos el bautismo, la eucaristía y la penitencia. Cuando Roma lo excomulga, él quema públicamente la bula de excomunión, el 10 de diciembre de 1520. De acuerdo a la normativa imperante, la excomunión debía ejecutarla la autoridad civil; el recién elegido emperador Carlos V (a quien muy pronto lo alejarían de Alemania las guerras con Francia, cuyo rey Francisco I apoyaba al turco Barbarroja) resuelve que se le condene sin ser oído, pero los electores lo llaman a la dieta de Worms, donde pese a tener la ocasión de defenderse, no se retracta. Castigado con el exilio, cae en una emboscada y durante diez meses padece prisión en el castillo de Wartburg.

Se enfrenta a Erasmo, con términos de una dureza que llega a lo obsceno, en la polémica sobre la libertad humana; Erasmo estimaba inconveniente para la dignidad humana, en su “De libre albedrío” (1524), la concepción luterana del ser humano, que considera al hombre pecador por naturaleza. La respuesta luterana es “Del esclavo albedrío”, donde niega que el hombre tenga la libertad necesaria como para salvarse y donde proclama en cambio la predestinación.

Al mismo tiempo en que llevaba adelante ésa y otras polémicas, Lutero trabaja en la organización de la religiosidad y la disciplina disipadas de muchas iglesias locales, aprovechándose para ello de un decreto de la dieta de Spira (1526), que permitía a los príncipes civiles tomar decisiones en materia de religión. Una segunda dieta de Spira (1529) intenta restaurar el culto anterior, y es en contra de esta disposición que “protestan” reformados y reformadores: eso es lo que origina realmente la denominación de protestantes.

De ahí en adelante Lutero ya sólo tendrá como principal tarea la organización de su Iglesia reformada, que en un principio concebía únicamente como una comunidad de fieles, pero que a medida que crecía iba necesitando de regulaciones y fundamentaciones. En 1529 escribe el “Gran Catecismo”, resumen de sus doctrinas, y el “Pequeño Catecismo”, con el que se encarga de difundirlas.

Entre sus ideas políticas de mayores repercusiones están la contraposición de libertad espiritual y obediencia política. En efecto, la aspiración luterana a la libre interpretación individual de la Biblia se conjuga con la necesaria sujeción a los príncipes cuyo apoyo requería, del mismo modo que las aspiraciones temporales de los príncipes alemanes requerían del fundamento luterano. En el tratado “De la libertad del cristiano” señala Lutero que el cristiano que vive de acuerdo a su fe es libre, es sacerdote -sacerdocio universal- y es rey, y no está sometido a ningún otro orden ni ley. Empero, ese reino nada tiene que ver con este mundo, se trata de

una libertad espiritual e interior; careciendo de sentido político, obliga al hombre a sujetarse a los dictados de su monarca.

Las teorías políticas de Lutero no incluyen un concepto de Estado; en general, no maneja categorías políticas en sus escritos, dado que sus intereses inmediatos iban por otros caminos. Ello no quita que hayan tenido las más importantes consecuencias en los asuntos nacionales e internacionales de toda la Europa de su tiempo y posterior. Lo más aproximado a un concepto político que se puede encontrar en su pensamiento es el de “autoridad”, que usa en abundancia. El hombre pecador, la sociedad un conjunto de fieras... Aunque con pésima opinión también de los príncipes, “por lo general los mayores locos y los más redomados bandidos que existen en la tierra”, se ve obligado a defender el carácter omnímodo de su autoridad. De esa manera es como luego puede exigirles que sean los guardianes de la verdadera fe -que ciertamente es la suya propia. Por este camino es por donde la libertad religiosa preconizada por Lutero, y que era la manifestación en la esfera religiosa de la libertad espiritual característica del Renacimiento, llega a verse comprometida por el poder absoluto de las monarquías que él mismo defendía y engrandecía.

Otro cambio importante introducido por Lutero tiene lugar en el ámbito de la ley. La filosofía tradicional de la Edad Media había sostenido que la inteligencia humana era capaz de conocer la ley natural infundida por Dios en el universo y en el hombre, lo cual procuraba un instrumento estándar para el enjuiciamiento de los actos políticos: de esa forma los príncipes eran susceptibles de crítica e incluso acusados, en el caso de gobernantes repetidamente arbitrarios, de violar la ley natural. Lutero en cambio no sólo niega que la inteligencia humana corrompida por el pecado esté en condiciones de conocer las demandas de la justicia natural, sino que además interpreta la admonición de San Pablo a los romanos como una orden para que brinden pasivamente su obediencia a cualquiera sea la autoridad imperante.

Calvino

Una dirección diferente fue la que tomó el calvinismo, como también algunas otras corrientes protestantes, por ejemplo el zwinglismo -de Zwinglio, reformador suizo al igual que Calvino. En efecto, a donde quiera que llegó con bastante fuerza, el calvinismo fundió siempre los conceptos de Iglesia y Estado en una rígida amalgama basada en una lectura puritana de los preceptos bíblicos y en un código moral de estrictas exigencias.

A diferencia de Lutero, Jean Calvin, o Calvino (1509-1564) cree que el hombre sí puede conocer mediante su razón los mandatos de la ley natural, pero al mismo tiempo, y al igual que Lutero, considera que las Escrituras representan el único contacto posible entre el hombre y Dios: en otras palabras, no se necesita la intermediación de la Iglesia ni del Papa.

Otro punto coincidente entre ambos reformadores es el relativo a la resistencia política activa. Lutero fue quien primero la expuso, Calvino la desarrolló luego. En un principio, ambos consideraban que la obediencia a la autoridad no tenía excepciones, y que siempre y en todos los casos el pueblo debía estar buenamente sometido a aquellos que Dios hubiera puesto a la cabeza de la sociedad. Empero, a medida que la persecución romana en contra de los protestantes se hacía más intensa, los dos empezaron a pensar que había que defenderse de ella y modificaron su posición inicial al punto de llegar a justificar la resistencia activa contra el príncipe, cuando éste actúa más allá de sus deberes y al margen de los mismos.

“Institución cristiana” es el título de la principal obra de Calvino, publicada primero en latín (1536) y luego (1541) en un francés de tanta perfección que se ha constituido en un clásico de esa lengua. Se trata de un libro que expone las bases de lo que luego se intentaría en Ginebra. Según Calvino, para evitar que la iglesia se vea sometida a los caprichos del poder comunal o urbano, es necesario que esté por encima de éste. El resultado fue entonces,

naturalmente, que la autoridad civil quedó sometida al arbitrio de la autoridad eclesiástica y el pueblo todo, en suma, a una dictadura religiosa, casi indiscernible de una teocracia. Por este camino es como la ciudad de Ginebra se ve en la nueva paradoja de haber escapado al poder romano, demasiado exigente, para venir a caer en un autoritarismo religioso tan absoluto como el del papa en sus mejores días. El "Consistorio", o cuerpo de pastores que regía en aquella urbe, extendía su competencia a toda clase de asuntos, ejerciendo un severo control de la vida tanto pública como privada. Así, la "Ciudad-Iglesia" ha quedado como uno de los ejemplos más puros de gobierno teocrático que se hayan dado en la historia humana.

Hay que reiterar que en el campo de las ideas políticas protestantes reinó a menudo la mayor de las confusiones. Se dieron bruscas evoluciones del pensamiento, de las cuales aquí se han señalado algunas, y gracias a ellas es que se llegaba a sostener lo contrario de lo que se había dicho poco antes. El deber de obediencia a una autoridad inicua fue causa de frecuentes contradicciones entre el pensar y el hacer de los protestantes, en particular cuando estaban sometidos a príncipes que los perseguían: "Oremos... incluso por quienes nos persiguen", se dice, sólo que ese precepto resulta inaplicable cuando se está en guerra contra un enemigo que busca la aniquilación.

Desde otro punto de vista, es cierto que no se puede desechar una teoría o una idea hasta que no se hayan visto sus resultados: el protestantismo permitió apreciar los efectos de múltiples ideas, religiosas primero, pero luego de contenido y de consecuencias políticas. La humanidad no sabría del todo qué puede esperar de una teocracia si no se hubiera hecho alguna vez el experimento ginebrino. En la actualidad, a causa de las imprevisibles derivaciones de la historia, la ciudad que fuera sede y refugio de una de las versiones más rígidas e intolerantes del cristianismo reformado, ha

terminado siendo precisamente una de las urbes del mundo que más se precia de su absoluta diversidad en materias políticas y religiosas, y de la más perfecta tolerancia de todas hacia todas: cosmopolita, interconfesional e interracial como pocos lugares del planeta, sede de múltiples organismos internacionales, la Ginebra de principios del siglo XXI a duras penas recuerda la del siglo XVI.

La Contrarreforma

Corolario inevitable de la Reforma, la Contrarreforma expresa la reacción católica, una reacción que se dirige en primer lugar contra los protestantes, pero que también aborda en profundidad los cambios de los que la Iglesia innegablemente estaba necesitada desde hacía mucho tiempo. En efecto, la gran acumulación de riquezas le habían acarreado altos niveles de corrupción, las órdenes religiosas estaban más bien desordenadas, y en prácticamente todas sus facetas la Iglesia requería de puestas al día y reorganizaciones acordes al tiempo que corría. También la formación del clero había llegado a ser deplorable y clamaba por modernizaciones eficientes tanto como lo hacía la disciplina y la moral de los sacerdotes. Un milenio de poder sin contrapeso había terminado, naturalmente, produciendo profundos relajos en algunos aspectos de la religión, los morales en especial.

La manifestación más importante de esta reacción católica es el Concilio de Trento (1545-1563), pero este concilio, si bien posee una evidente relevancia en materia de dogma, carece de efectos destacados en el plano del pensamiento político. Así y todo, sus efectos en el desarrollo de la división que estaba padeciendo Europa son contundentes. Tanto católicos como protestantes exigían la realización de un “concilio ecuménico” desde el principio de la Reforma y aun desde antes, pues no se veía otra forma de encarar las cuestiones en litigio. Por diversas razones el concilio se retardó, sin embargo, hasta 1545, es decir casi treinta años después

de comenzada la Reforma: demasiado tarde como para revertir la división en marcha y ya, a esas alturas, prácticamente consolidada. Se disolvió en 1563, pero debido a que sus reuniones habían sido interrumpidas dos veces, a causa de las guerras, su duración total sólo fue de ocho años.

En el terreno dogmático, el Concilio de Trento rechazó todas las proposiciones protestantes. Determinó el texto de la Biblia que de ahí en adelante sería el único aceptable para los católicos: la denominada “Vulgata”, traducción efectuada por San Jerónimo en el siglo IV. Reafirmó la validez y obligatoriedad de los siete sacramentos tradicionales, en contra del parecer protestante que quería reducirlos a sólo dos o tres—la mayor parte de los protestantes sólo admite como esenciales la comunión y el bautismo. Reiteró la presencia real de Cristo en la eucaristía, opinión que había sido rechazada por los calvinistas y que sólo aceptaban a medias los luteranos. Hizo por último la proclamación de que las creencias de la Iglesia Católica descansaban estrictamente en las enseñanzas bíblicas, complementadas por la tradición debidamente sancionada por los papas; de que la Iglesia Católica era superior a todas las demás, como que era la única verdadera, y de que era obligatoria para todo católico la obediencia espiritual al papa, sucesor de San Pedro y vicario de Jesucristo.

También decidió el Concilio formar una comisión que se encargara de llevar un listado con los libros peligrosos o dañinos para la fe católica y que prohibiera su lectura, catálogo que había de ser tristemente conocido como el “Índice”. Reorganizó, en fin, y dio nuevos bríos a la Inquisición, o Santo Oficio, con el objeto de vigilar especialmente el comportamiento del clero y de perseguir y castigar incluso por el fuego a los autores que difundieran doctrinas contrarias a la fe católica.

Especial relieve tuvieron durante las reuniones del concilio los teólogos españoles, y de entre éstos, fue brillante el papel jugado por

la recién creada orden los Jesuitas, es decir, la Compañía de Jesús. En efecto, una de las armas más valiosas que tuvo el catolicismo en su guerra doctrinaria y religiosa en contra de la Reforma fue esta orden, creada en 1540 por el ex militar español Ignacio de Loyola siguiendo los patrones de organización propios de un ejército, regida por la disciplina más estricta, sometida íntegramente a la autoridad del papa y gobernada por un general que disponía de atribuciones absolutas. La Compañía de Jesús se encargó de enfrentar principalmente el protestantismo en el área de la educación y de la confesión: así, los jesuitas establecieron colegios altamente eficientes y elitistas, a los que supieron atraer a los hijos de los nobles e incluso a los hijos de los propios soberanos. A través de esta táctica indirecta, pudieron recobrar para el catolicismo y mantener dentro de éste importantes regiones de Europa, como por ejemplo Austria, el sur de Alemania o la parte de los Países Bajos que hoy constituye Bélgica. Soldados de Cristo, como gustaban de ser llamados, no limitaron su acción a los reinos europeos, sino que la llevaron a todos los confines del mundo, tanto a la recién descubierta América como al más remoto Oriente: misioneros y mártires jesuitas hubo en la India, China, Japón. Su lema, “Ad Maiorem Dei Gloriam” -para mayor gloria de Dios- indicaba ya que su política estaba por encima de países y reinos, y tan sólo al servicio de la Iglesia universal. Un “internacionalismo” que con el pasar de las décadas había de granjearles también gran desconfianza y enemistades en diversas cortes, al punto de que más tarde serían expulsados de diversos reinos, entre ellos, de España y sus colonias. De Chile los expulsó, luego de recibir la orden correspondiente del rey Carlos III, el Gobernador Antonio Guill y Gonzaga, exactamente el 26 de agosto de 1767. Fueron los Jesuitas, en suma, los principales encargados de llevar las nuevas del concilio tridentino a todas partes, así como también los principales receptores de las reacciones adversas.

El más destacado pensador de la época, el cardenal Roberto

Belarmino, hoy día santo, era también jesuita. Fue el polemista más brillante del bando romano, y fue gracias a él que finalmente adquiere una articulación específica la teoría del papado que habían buscado los propios jesuitas. De acuerdo a ella, se concede que el papa no tiene autoridad en materias seculares, pero en cambio tiene una autoridad absoluta en asuntos espirituales, por lo cual debe ser reconocido como el jefe supremo de los cristianos. Esta supremacía espiritual es la que le da, a veces, un poder indirecto sobre los asuntos civiles o temporales, pero sólo para la consecución de fines espirituales.

Jacobo I, rey de Inglaterra, hijo de la decapitada María Estuardo de Escocia, y escritor él mismo en temas políticos, dijo en un epigrama que se hizo célebre: “Los jesuitas no son sino puritanos papistas”. Y es que en verdad los jesuitas, de acuerdo a la doctrina de Belarmino, no diferían sustancialmente de las tesis calvinistas, en el sentido de que no reconocen un origen divino para la autoridad real, sino que la atribuyen directamente al propio pueblo o comunidad, y además, en que reclaman para la autoridad espiritual una primacía sobre el poder temporal cuando están en juego cuestiones relativas a la fe. Tanto calvinistas como jesuitas creen que el gobierno secular no puede exigir de sus súbditos una obediencia total, y que la religión, al estar por encima del poder secular, ostenta, en consecuencia, el derecho a orientar y dirigir a dichas autoridades seculares.

Otro efecto de la Contrarreforma fue el fuerte impulso que se dio a la filosofía tomista. La renovación y profundización de los estudios de Santo Tomás era indispensable, a juicio de los padres conciliares, para reafirmar las bases doctrinarias del dogma católico, tan estropeado por la Reforma, y así se hizo: durante muchos años, al impulso de la Santa Sede y del Concilio, los pensadores católicos se dedicaron a controvertir las posturas reformistas con principios extraídos de la filosofía de Santo Tomás.

Guerras civiles en Francia, los Países Bajos, Alemania; Inglaterra

separada de Roma por el anglicanismo, persecuciones por motivos religiosos en todos los países de Europa, ya católicos, ya protestantes: tal era, más o menos, el cuadro desolador que ofrecía Occidente durante este trágico período de la historia, en el que se consolida la división de la Cristiandad y en que, pese a los espectaculares cambios ocurridos en la conformación del mapa político europeo, los avances de la doctrina política son más bien escasos y de poca monta.

Períodos demasiado agitados, Renacimiento y Reforma acontecen entre incontables luchas de todo orden, civiles, religiosas, internacionales, aunque por eso mismo tienen profundo y duradero efecto en la organización y conducción de los Estados. No ofrecían en absoluto las condiciones ideales para el desarrollo reposado del pensamiento político, pero la realidad se replanteaba por sí misma. Quizás ésa sea la causa de la relativa pobreza de sus concepciones políticas, no menos pobres en el plano del pensamiento filosófico.

La revolución intelectual del s.XVII

Tanto Maquiavelo, que vuelve la mirada a los modelos de la antigua Roma para fortalecer la autoridad política y encontrar guías confiables para la organización de la sociedad, como la Reforma Protestante, que busca una purificación del cristianismo y en esa misma medida persigue un retorno a las prácticas evangélicas, representan posturas conservadoras, cada una a su manera: la teoría política de la época tendía a encontrar las respuestas en el pasado y se daba por segura la continuidad de la experiencia política del hombre.

Aunque ello no obsta a que en ambos casos, tanto “El príncipe” como la Reforma, tuvieran abundantes consecuencias para el porvenir de Occidente, y que en esa medida abrieran caminos a la reflexión política, es un hecho cierto que encontraban sus

antecedentes básicos en el estudio de lo pretérito: el de griegos y romanos, en un caso, el del cristianismo evangélico y original en el otro.

Durante el siglo XVII, en cambio, se concretan las nuevas formas de desarrollar la ciencia, con las cuales el Renacimiento había soñado, destinadas a intentar superar las limitaciones del pasado. Y es que en los años del 1600 se impone ya definitivamente, en pensadores, historiadores y hombres de ciencia, la creencia de que se ha cerrado una época, y de que por ende comienza otra nueva. En efecto, si bien muchas características de la Edad Media continuarán presentes de múltiples maneras -como la propia Inquisición en los países de la órbita católica-, ya son también completamente irrecuperables otras muchas.

En un plano, el político, se avanzó hacia la unificación de importantes estados, en otro plano, se consolidó la división de la Cristiandad. Naciones como Francia, Inglaterra y España, eran ya monarquías poderosas y bien asentadas. En el plano religioso, la Iglesia había tenido que terminar resignándose a que la ruptura operada por los reformadores no podría ser restañada: el catolicismo había perdido quizá para siempre enormes territorios y vastas masas de población, ambos fenómenos inéditos en la historia del cristianismo; por primera vez la Iglesia sufría una derrota de ese orden. Por otra parte, América, descubierta ya un siglo antes, iba teniendo una presencia que, aunque confusa e incierta, casi mitológica en algunos aspectos, modificaba radicalmente el horizonte mental del hombre europeo y abría los espíritus y las mentalidades hacia la vastedad y variedad del mundo; algo impensable en el cerrado orbe medieval. El imperio español y el imperio portugués, más sus respectivos descubridores, sus navegantes, sus colonias y comercio con el oriente, como hemos dicho al estudiar el Renacimiento, eran todas circunstancias que se sumaban para ir dejando atrás la cómoda pero limitada autosuficiencia del medioevo, así como para ir despejando y concretando los ideales renacentistas.

Particular relevancia tiene en la formación de una nueva conciencia del mundo lo que algunos historiadores han llamado “el nacimiento de la ciencia moderna”, que ya se había gestado en el Renacimiento, como veíamos, pero aquí adquiere su configuración final en algunos nombres ejemplares: Copérnico, Galileo y Newton, en lo propiamente científico; Bacon, Descartes y Spinoza, principalmente, en lo filosófico.

Se podrá apreciar, empero, que de esas tres últimas eminentes personalidades filosóficas, ninguna juega un rol directo en materia de pensamiento político. Bacon, decisivo para la ciencia y para el método inductivo, Descartes, que condiciona por siglos la evolución de la filosofía y de la teoría del conocimiento, y Spinoza, que genera toda una nueva metafísica de tinte panteísta, no hacen aportes igualmente significativos para la clarificación de los conceptos que atañen a la organización política de la sociedad.

Sin embargo sus nombres deben ser contemplados en una historia del pensamiento político occidental debido a que con sus obras y con sus puntos de vista novedosos sobre la ciencia, el conocimiento, el mundo, influyeron de manera indirecta las ideas políticas de los filósofos posteriores. Ahí donde el Renacimiento se interesaba por la ciencia con un entusiasmo poético, a veces casi infantil, mezclando en forma aventurera y hasta fantasiosa la alquimia y la cosmogonía, la filosofía y la retórica, los filósofos del siglo XVII, en particular Bacon y Descartes, se esmera por encontrar los métodos adecuados para el desarrollo de la ciencia pero también del pensamiento. Las principales obras del período, el “Novum Organon” de Bacon y el “Discurso del método” de Descartes, desechan la improvisación, evitan todo cuanto sea inseguro o incierto y con un estilo más bien desnudo y escueto buscan los núcleos de certeza a partir de los cuales elevar el edificio del conocimiento. De ello dan prueba el interés matemático de un Descartes y el interés geométrico de un Spinoza: ceñir el conocimiento a las pautas de fría exactitud que

caracterizan a esas ciencias numéricas era un afán muy central en ellos.

También pertenecen al siglo XVII pensadores de tanta importancia como los mencionados, y de una presencia muy superior en el plano de la teoría política, como Hobbes y Locke, pero dadas sus particularidades se ha preferido aquí tratarlos en un capítulo aparte, cual es el correspondiente a la “modernidad”, puesto que ellos ya empiezan a ser antecedentes directos de la Revolución Americana y de la Revolución Francesa y por ende precursores también de nuestro propio mundo actual.

Francis Bacon y el empirismo

Francis Bacon, a quien ya hemos mencionado en el Renacimiento como autor de una de las utopías importantes del período -la “Nueva Atlántida”-, vive a horcajadas entre dos siglos, según lo indican las fechas de su nacimiento y de su muerte: 1561-1626. Esto le permite compartir algunas características con los Humanistas del Renacimiento, y algunas otras con pensadores que ya pertenecen a la revolución intelectual que acontece en el siglo XVII, como es el caso de René Descartes. Es así que, junto con ser llamado el principal filósofo del Renacimiento en Inglaterra, es llamado también padre del empirismo moderno.

Hijo del lord guardasellos de la reina Isabel, él mismo ocupó más tarde igual cargo bajo Jacobo I, y tuvo destacada participación en política, llegando a ser miembro de la cámara de los comunes. Acusado de soborno, fue condenado y padeció reclusión por ello, en la tristemente célebre Torre de Londres, muriendo sin ser rehabilitado. Afortunadamente para la historia del pensamiento, sus quehaceres en la política no le quitaron tiempo para sus labores intelectuales, y gracias a ello es que hoy su nombre sigue siendo importante.

El gran mérito de su aporte consiste en haber previsto la utilidad que la ciencia y la técnica representaban para la transformación

de la sociedad. De conformidad a su pensamiento, el hombre, en un sentido colectivo, es capaz de llegar a conocer y a dominar la naturaleza, en la medida en que logre profundizar verdaderamente en la ciencia y en la técnica. Y es con miras a ese objetivo que hace sus planteamientos de reforma del saber imperante, a través de una nueva orientación en este doble sentido: por una parte, hacia la naturaleza, los hechos y la experimentación, dejando de lado las categorías aristotélicas, y por otro, hacia la búsqueda de métodos mediante los cuales llevar a cabo esas investigaciones. Precisamente del método se encarga en una de sus obras principales, el “Novum Organon”, con el cual aspira a reemplazar el antiguo, es decir, la lógica de Aristóteles, y donde expone sus ideas acerca de la “inducción”, o “método baconiano”. De acuerdo a este método, es de importancia fundamental para la elaboración de una teoría científica, la recopilación cuidadosa y pormenorizada de los datos y de los casos que servirán para estructurarla.

El énfasis que pone en que el conocimiento humano es capaz de dar poder al hombre sobre la naturaleza ha hecho que algunos autores lo sitúen como antecedente del utilitarismo e incluso del marxismo.

Los racionalistas: Descartes

René Descartes, el más grande filósofo francés de todos los tiempos, soldado, matemático eminente y prosista destacado de la lengua francesa, muere en 1650, a los 53 años de edad. Se encontraba en Suecia, a donde había sido invitado por la joven Reina Cristina. El inclemente clima sueco y el riguroso horario de las lecciones que le pedía la monarca -a las 5 de la mañana- le causaron una gripe que acabó tempranamente con su vida. Se había educado en un colegio de los jesuitas, a los que admiraba, pero a poco andar se alejó de la filosofía escolástico-aristotélica que aquellos enseñaban. En cambio, no se alejó nunca del catolicismo y tuvo especial cuidado en que,

pese a lo revolucionarios que resultaron ser sus aportes a la filosofía, no contradijeran en momento alguno las creencias de la religión, al punto de que suspendió la publicación de una nueva obra, "Mundo", cuando se enteró de que Galileo había sido condenado por la Iglesia debido a que sostuvo ideas parecidas.

El origen del pensamiento de Descartes, el llamado cartesianismo, está en su convicción de que, al menos por una vez en la vida, el ser humano debía ponerlo todo en duda, para así ver qué seguridad indudable quedaba en pie. Buscaba un "método" -su obra principal se titula precisamente "Discurso del método"- que le permitiera dar con alguna certeza de la que no fuera posible dudar. De ese modo es como llega a su famoso "cogito, ergo sum", es decir, "pienso, luego, existo". A esta conclusión arriba tras poner en duda todas las nociones con que contaba su espíritu: lo pone todo en duda, pero sin embargo hay algo de lo que no puede dudar: justamente, del hecho de que está dudando. Para el ser humano, todo lo demás es dudoso: que se posea un cuerpo, que los sentidos reflejen de veras los seres que hay en torno a ese cuerpo, que haya Dios, que haya materia, que exista el tiempo... Podemos engañarnos, podemos confundirnos, incluso podría haber "un genio maligno" que estuviera haciéndonos creer en lo que no existe.

Sobre esa certeza, la de que duda, y por ende la de que piensa, extrae luego otras conclusiones, como la existencia de ese yo que está pensando, y a continuación la de Dios mismo. Lo que Descartes ha puesto en estudio a través de estas ideas que tanta influencia habrían de tener más tarde, es el conocimiento humano. Es con él que la epistemología, o sea el estudio del conocimiento, adopta por primera vez una posición central en las preocupaciones de los filósofos. Inspirado en las matemáticas, a las que también hizo aportes considerables, propuso un método de conocimiento que ofreciera las mismas seguridades de la ciencia de los números. Así, sólo pueden tenerse por ciertas

las ideas “claras y distintas”, claras en tanto que presentes a la conciencia, y distintas en cuanto bien analizadas.

Todas estas razones son las que hacen poner el cartesianismo dentro de la corriente filosófica llamada “racionalismo”, de acuerdo al cual el razonamiento puro, sin apelar a los datos de la experiencia, permite alcanzar un conocimiento esencial del mundo y de su naturaleza.

La importancia de René Descartes, siendo tan enorme en la historia de la filosofía, es sin embargo menor e indirecta en la historia del pensamiento político. Todavía en el siglo XVIII un filósofo inglés escribe que Malebranche, Locke, Berkeley y Hume “comparten el sistema de pensamiento” que aún puede llamarse “cartesianismo”. A esos nombres hay que agregar el de más de algún contemporáneo de Descartes, como es el caso de Hobbes, que fue amigo suyo. En todos ellos el influjo cartesiano es grande, y a su vez varios de ellos sí tienen importancia en la historia del pensamiento político, como veremos más adelante: la búsqueda de un punto de certeza inicial que asegure la confiabilidad de las deducciones consecuentes, representa el primer racionalismo moderno, del que pronto se nutrirían Spinoza, Leibniz e incluso el gran Emmanuel Kant.

Spinoza

Este filósofo —Baruch, o Benedicto Spinoza, o Espinoza-, racionalista como Descartes, nace en el barrio judío de Amsterdam, hijo de una familia de origen español que había sido expulsada de la península en tiempos de los Reyes Católicos y emigrado primero a Portugal, luego a Holanda. Vive entre los años 1632 y 1677. Sus obras principales son “Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad” (1661), “Tratado sobre la reforma del entendimiento” (posiblemente del 1662); la “Ética”, los “Principios de la filosofía de Descartes” (1663) y el “Tratado teológico-político” (publicado en Hamburgo en 1670). Expulsado de la comunidad judía bajo

acusaciones de ateísmo, se dedica a pulir lentes y a escribir sus obras filosóficas. Muere a los 44 años, dejando un par de libros inconclusos, y es enterrado en una fosa común.

Aunque cartesiano, y racionalista, Spinoza no era católico como Descartes y ni siquiera judío como su propia familia, sino que sigue un camino personal para sus indagaciones, y el nombre con que se ha conocido ese camino es el de “panteísmo”. Entendiendo en un sentido amplísimo la noción de “sustancia” de la que se valiera Descartes, llega a la conclusión de que todo es Dios, o, lo mismo, de que Dios es todo: no hay otra sustancia en el universo, aparte de la sustancia divina, también llamada “naturaleza”. De hecho, desarrolla por método geométrico el concepto de sustancia de Descartes, en los dos modos de extensión infinita y de pensamiento infinito, formando así “el sistema panteísta más lógico y bien trabado de cuantos existen.”

De acuerdo a Spinoza, el hombre, como parte de la naturaleza, no es libre, desde el momento en que la naturaleza no tiene ninguna finalidad. La esencia humana se manifiesta en el “conatus”, o sea, en la conservación del propio ser, que es a lo que todos los seres aspiran. El hombre es un deseo de vivir felizmente y bien, conforme a la razón. Toda alma, siendo parte del pensamiento infinito, puede llegar, a partir del conocimiento de Dios (o de la naturaleza) al conocimiento de las esencias de las cosas. La geometría, tan importante en el pensamiento de Spinoza, se manifiesta aquí de la siguiente manera: es conocimiento aquel que, extraído de un “método geométrico” de pensar, a partir de definiciones captadas intuitivamente, construye deductivamente la esencia concreta de una cosa.

La única libertad humana posible consiste en el logro del conocimiento: “es libre quien se guía sólo por la razón”; la libertad no tiene que ver, entonces, con la voluntad, sino con el entendimiento. Cuando el hombre se cree libre está teniendo una ilusión, debida en

el fondo a que desconoce las circunstancias que lo condicionan. Así, no hay más libertad que la lucha contra la ignorancia y los prejuicios: libertad de pensamiento. El resultado de ello es que el hombre libre es aquel que tiene conciencia de la causa de sus acciones, en tanto que no es libre aquel otro en el que dicho conocimiento es oscuro e insuficiente, pues éste no actuará entonces de acuerdo a lo que es, sino de acuerdo a lo que le ocurre. Hay, en suma, diferentes grados de perfección en los hombres, lo cual es también el origen de la necesidad de autoridades, pues no todos serán capaces de dirigir sus actos de acuerdo con la sabiduría.

Gran defensor de la tolerancia, Spinoza piensa que el hombre conocedor de estas circunstancias condicionantes del actuar humano, no se irritará contra el que procede sin igual conocimiento, desde la ignorancia, ni siquiera si recibe daño de él, pues ello sería como irritarse con las rocas o con las piedras. Estima asimismo que es buena toda religión o toda organización social que promuevan la vida buena, ofrezcan seguridad y estimulen “los derechos naturales a existir y trabajar sin injurias a sí mismos o a otros”.

Aquí la ética, que en Spinoza es también la metafísica, se relaciona con la teoría política, puesto que de acuerdo a ella el fin del Estado no difiere del fin del individuo. En ambos casos de lo que se trata es de mantener el derecho que todos los hombres tienen a su propia existencia, a “perseverar en su propio ser”, como lo dijo él mismo con expresión famosa, y a ser en verdad libres. Una libertad, aquella que se logra por el conocimiento, que simultáneamente es la libertad de actuar en forma racional, y moral. Ni la libertad ni la moralidad pueden subsistir, sin embargo, en estado de naturaleza; se necesitan el derecho, el orden social o la autoridad política, que en cualquier caso corresponden a exigencias de la propia razón. Cuando habla de derechos naturales los está entendiendo de manera diferente a la tradición aristotélico-escolástica, para la cual equivalen a la razón de Dios infundida en los seres creados; Spinoza en cambio, que asigna

el mismo origen al poder y al derecho, los ve como fuerzas de la naturaleza, y ese es un camino por el cual termina defendiendo el poder monárquico y reconociendo que el gobierno debe ser fuerte, aunque limitado por el poder del pueblo.

Las obras de Spinoza en las cuales éste expone su filosofía del derecho y su política, son el “Tratado teológico-político”, en sus capítulos finales, y el “Tratado político”, que lamentablemente dejó inconcluso. En ellas el autor no busca innovaciones, sino más bien los principios firmes e indudables a partir de los cuales se han desarrollado las diversas formas de sociedad humana concretadas a través de la historia. Identifica el derecho con el poder, debido a que en Dios ambos son una sola cosa. Reconoce como la finalidad del Estado el procurar la libertad y la seguridad de sus súbditos. Así y todo, considera más adecuada que la monarquía a la democracia, entendida como una “aristocracia de patricios ricos”. El “Tratado político” quedó inacabado justo cuando Spinoza comenzaba el examen de la democracia, como la forma de gobierno que él estimaba preferible: un sistema en el que los ciudadanos son regidos por las leyes de su propio país, no por las de otro, y en el cual además poseen el derecho de sufragar en la asamblea suprema, pueden acceder a cargos públicos, viven con honorabilidad y no se hallan sometidos al dominio de otras personas.

Hasta este punto, que es una situación de tránsito, podemos hacer llegar “los viejos tiempos”, antes de pasar a la Era Moderna, o Modernidad. Ya están echadas las bases de nuevos órdenes sociales, políticos, económicos, ya se ha elaborado el pensamiento que sustituirá las últimas concepciones reinantes desde la Edad Media, corroídas por el Renacimiento, desmembradas por la Reforma, finalmente desacreditadas por la revolución intelectual del siglo XVII, que con cautela, pues aún funcionaban las hogueras, pero ya sin posibilidad de marcha atrás, se desprende de las antiguas certezas en busca de nuevas cosmovisiones.

APÉNDICE

Maquiavelo

...Todos los príncipes deben desear ser tenidos por clementes y no por crueles. Y, no obstante, deben tener cuidado de emplear mal su clemencia. César Borgia era considerado cruel, pese a lo cual fue su crueldad la que impuso el orden en la Romaña, la que consiguió su unión y la que la volvió a la paz y a la fe. Así, si se analiza bien, se verá que Borgia fue mucho más clemente que el pueblo florentino, que para evitar ser tachado de cruel, dejó destruir a Pistoia.

De manera que un príncipe no debe preocuparse de que lo acusen de cruel, siempre y cuando su crueldad tenga como objetivo mantener unidos y fieles a los súbditos; porque con pocos castigos ejemplares será más clemente que aquellos que, por excesiva clemencia, dejan multiplicar los desórdenes, causas de matanzas y saqueos que perjudican a toda una población, mientras que las medidas extremas adoptadas por el príncipe sólo van en contra de uno.

Sobre todo, es un príncipe nuevo el que no debe evitar los actos de crueldad, pues toda nueva dominación trae consigo múltiples peligros.

Sin embargo, debe ser cauto en el creer y el obrar, no tener miedo de sí mismo y actuar con moderación, prudencia y humanidad, de modo que una excesiva confianza no lo vuelva imprudente, y una desconfianza exagerada, intolerable.

De esto surge una pregunta: la de si acaso vale más ser amado que temido, o temido que amado. Nada mejor que ser ambas cosas a la vez; pero puesto que es difícil reunir las y que siempre ha de faltar

una, señalo que es más seguro ser temido que amado. Porque de la generalidad de los hombres se puede decir esto: que son ingratos, volubles, simuladores, cobardes ante el peligro y ávidos de lucro. Mientras les haces bien, son completamente tuyos: te ofrecen su sangre, sus bienes, su vida y sus hijos, pues -como antes expliqué- ninguna necesidad tienes de ello; pero cuando la necesidad se presenta se rebelan. Y el príncipe que ha descansado por entero en su palabra va a la ruina al no haber tomado otras providencias; porque las amistades que se adquieren con el dinero y no con altura y nobleza de alma son amistades merecidas, pero de las cuales no se dispone, y llegada la oportunidad no se las puede utilizar. Y los hombres tienen menos cuidado en ofender a uno que se haga amar que a uno que se haga temer; porque el amor es un vínculo de gratitud que los hombres, perversos por naturaleza, rompen cada vez que pueden beneficiarse; pero el temor es miedo al castigo que jamás se pierde.

Sin perjuicio de lo anterior, el príncipe debe hacerse temer de modo que, si no se granjea el amor, evite el odio, pues no es imposible ser a la vez temido y no odiado; y para ello bastará que se abstenga de apoderarse de los bienes y de las mujeres de sus ciudadanos y súbditos, y que no atente contra la vida de alguien sino cuando hay justificación conveniente y motivo manifiesto; pero sobre todo abstenerse de los bienes ajenos, porque los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio. Luego, nunca faltan excusas para despojar a los demás de sus bienes, y el que empieza a vivir de la rapiña siempre encuentra pretextos para apoderarse de lo ajeno, y, por el contrario, para quitar la vida, son más raros y desaparezcan con más rapidez.

Pero cuando el príncipe está al frente de sus ejércitos y tiene que gobernar a miles de soldados, es absolutamente necesario que no se preocupe si merece fama de cruel, porque sin esta fama jamás podrá tenerse ejército alguno unido y dispuesto a la lucha.

Entre las infinitas cosas admirables de Aníbal se cita la de que, aunque

contaba con un ejército grandísimo, conformado por hombres de todas las razas a los que llevó a combatir en tierras extranjeras, jamás surgió discordia alguna entre ellos ni contra el príncipe, así en la mala como en la buena fortuna. Y esto no podía deberse sino a su crueldad inhumana, que, unida a sus muchas otras virtudes, lo hacía venerable y terrible en el concepto de los soldados...

Los historiadores poco reflexivos admiran, por una parte, semejante orden, y, por la otra, censuran su razón principal. Que si es verdad o no que las demás virtudes no le habrían bastado puede verse en Escipión -hombre de condiciones poco comunes, no sólo dentro de su boca, sino dentro de toda la historia de la humanidad-, cuyos ejércitos se rebelaron en España. Lo cual se produjo por culpa de su excesiva clemencia, que había dado a sus soldados más licencia de la que a la disciplina militar convenía. Falta que Fabio Máximo le reprochó en el Senado, llamándolo corruptor de la milicia romana. Los locrios, habiendo sido ultrajados por un enviado de Escipión, no fueron desagraviados por éste ni la insolencia del primero fue castigada naciendo todo de aquel su blando carácter. Y a tal extremo, que alguien que lo quiso justificar ante el Senado dijo que pertenecía a la clase de hombres que saben mejor no equivocarse que enmendar las equivocaciones ajenas. Este carácter, con el tiempo habría acabado por empañar su fama y su honor, a haber llegado Escipión al mando absoluto; pero como estaba bajo las órdenes del Senado, no sólo quedó escondida esta mala cualidad suya, sino que se convirtió en su gloria.

Volviendo a la cuestión de ser amado o temido, puedo concluir que, como el amar depende de la voluntad de los hombres y el temer de la voluntad del príncipe, un príncipe prudente debe apoyarse en lo suyo y no en lo ajeno, pero, como he dicho, tratando siempre de evitar el odio.

(*El príncipe*, Capítulo XVII, De la crueldad y la clemencia; y si es mejor ser amado que temido o ser temido que amado)

IV PARTE

LA MODERNIDAD

Con la Modernidad ocurre algo parecido a lo que con todas las demarcaciones históricas, aunque este caso sea quizá aún más debatido. ¿Cuándo comienza y qué significa la Modernidad? Las diferencias entre los autores son muy grandes y no faltan incluso los que prescinden de esta división histórica. Sin embargo, cuando el historiador, el estudioso de la historia o simplemente el que gusta de conocer la historia tiende su mirada hacia el pasado, advierte que en los siglos XV y XVI hay un mundo que ya ha desaparecido: el de la Edad Media, y que luego de los macizos fenómenos del Renacimiento, de los descubrimientos geográficos, de la caída de Bizancio, de la Reforma protestante, de la revolución científica e intelectual del siglo XVII, el mundo occidental ya no es como había sido durante mil años.

La Edad Media y sus altos ideales se han hecho trizas y ya no hay forma de recomponerlos. El mundo es mucho más ancho que la sola Europa, el poder del Papado es ignorado o rechazado en amplias extensiones del continente donde fuera cabeza por un milenio, la formación de grandes monarquías absolutas y la desaparición de millares de pequeños feudos, la invención de la imprenta, los españoles en México y Perú, los portugueses en la India, los navegantes que dan la vuelta al mundo... son todos hechos que hablan de la apertura del mundo medieval a una nueva situación no sólo política, sino del hombre en el planeta y en el cosmos. Cuando vienen a aplacarse las guerras de religión y tanto católicos como protestantes comprenden que ninguno de los bandos logrará el triunfo total sobre el otro, cristaliza definitivamente un estado de

cosas que no es de la plena satisfacción de nadie, pero que nadie tiene otra cosa que hacer que resignarse a soportarlo: no habrá un único credo, se acabó la unidad religiosa, y el espacio que se abre para un pensamiento nuevo y ya no sujeto a las condiciones impuestas por la Iglesia se extiende con mayor amplitud que nunca.

Si en esos momentos puede fijarse el comienzo de la Modernidad, es porque entonces se ponen los cimientos del mundo que hoy mismo vivimos, mucho más complejo, más rico, más desarrollado, más universal, pero el mismo: compuesto de naciones unificadas, con variedad de credos religiosos, con una relevancia y evolución crecientes de la ciencia, con una libertad de pensamiento que admite y no sólo tolera, sino que celebra la variedad de cosmovisiones, de cuyo encuentro surgen nuevas verdades o descubrimientos nuevos, la Modernidad no es necesariamente una época mejor o más feliz. En ella ocurren tantas catástrofes históricas y el hombre se entrega a crueldades tan incalificables como las ocurridas en plena Edad Media o hacia fines de la misma; es entonces que, con los dolores del parto, se origina un mundo nuevo, si no mejor, más libremente encaminado que antes a la búsqueda de las condiciones lo más humanas posibles para la vida del hombre y de su inconmensurable variedad sobre la superficie de un planeta que ya no es el centro del universo, y que se aleja cada vez más de ese centro hasta no ser sino un pequeño astro perdido en la inmensidad del espacio estelar.

Se acaba la creencia en el origen divino del poder de los reyes, se asienta la idea del contractualismo, y el poder parece residir mucho más que antes en las manos de la gente. Se vuelve a una suerte de “madurez” de la filosofía, tras el periodo medieval en que ésta se supeditaba a la teología, y tras el Renacimiento, que mezcló los conocimientos racionales y científicos con poesía y esoterismos. Los métodos de Bacon y su “Novum Organum” así como los de Descartes y su “Discurso del método” orientan la reflexión por caminos nuevos, al margen del saber escolástico todavía transmitido

por las universidades, y las influencias se dan de unos a otros por la lectura de sus respectivas obras, por sus viajes y el establecimiento de amistades entre ellos, con abundante correspondencia: la inseminación recíproca genera un panorama filosófico de perfiles evidentemente inéditos, dentro del cual la política y el individuo adquieren un realce y una dignidad desconocidas. La postura de Locke en cuanto a que la aspiración a progresar es innata en todo hombre y que el único objetivo legítimo de cualquier gobierno es garantizar la defensa y la libertad del pueblo, aunque es expuesta con absoluta moderación, lejos de todo extremismo, sujeta siempre al sentido común, conlleva una apreciación completamente nueva del valor de las personas. Bryan Magee, autor contemporáneo que sitúa en Locke el nacimiento de la mentalidad moderna, manifiesta en estas palabras lo esencial de su credo, que es también el de la modernidad: “No te sometas incondicionalmente a los mandatos de la autoridad, sea ésta intelectual, política o religiosa. Ni tampoco te hagas esclavo de las tradiciones ni de las convenciones sociales. Piensa por ti mismo. Mira a tu alrededor y adecua tu pensamiento y tu conducta a la realidad circundante”. Estas palabras hablan solas del nuevo “poder” que tiene la gente, que ha logrado adquirir, en la época que denominamos “modernidad”, a falta de un término más afortunado.

Hobbes

Thomas Hobbes nace en 1588, cerca de Malmesbury, en Inglaterra, de parto prematuro, dado que su madre se encontraba aterrorizada por las noticias de la aproximación de la Invencible Armada. Hijo de un clérigo de provincia, ignorante y violento, que perdió el cargo por culpa de las riñas a las que lo conducía su carácter, Hobbes se crió a cargo de un tío. Fue muy precoz en su educación, y ya a los 14 años había hecho una traducción de la “Medea” de Eurípides, del griego a versos latinos. Se educó en Oxford, y durante la mayor

parte de su vida adulta fue instructor y tutor en la casa del duque de Devonshire, lo que le permitió viajar extensamente en calidad de preceptor y amigo del heredero. En Italia conoció a Galileo, quien sí ejercería un poderoso influjo en la configuración de su filosofía. Estuvo exiliado once años en Francia, con motivo de la “Revolución nacional”, y fue tutor también de Carlos Estuardo, futuro Carlos II de Inglaterra.

Conoció a Bacon en los últimos años de su vida, y también fue invitado por Descartes a ser uno de los filósofos que comentaran la primera edición de las “Meditaciones” cartesianas, pero aunque ambos filósofos lo influyeron, sobre todo Descartes, ninguno de ellos hizo suficiente mella en su pensamiento como para llevarlo a modificar sustancialmente sus propios puntos de vista o para restar originalidad a su sistema. De sus obras, las más destacadas son: “Los elementos de la ley” (1640), “De cive” (1642), y principalmente el famoso “Leviathan” (1651). A los 86 años de edad publica su último libro, una traducción en verso de “La Ilíada” y “La Odisea”.

El pensamiento que expone en sus obras, el sistema filosófico que estructura en ellas, le granjeó las mayores enemistades, y por eso se ha dicho que fue uno de los filósofos “malditos” de la época, calumniados tanto en su persona y carácter como respecto de sus ideas. El motivo de ello se encuentra en el hecho de que concibió una doctrina naturalista y materialista, en la cual tienen poca o ninguna cabida las ideas de religiosidad inherentes al cristianismo, y que en su época eran aún defendidas por grandes masas de población e influyentes grupos de pensadores con el ardor propio del medioevo.

Materialista, en efecto, para la filosofía de Hobbes no existen más que los cuerpos y sus respectivos movimientos. En esto se advierte la gran influencia que recibe de la cosmovisión científica de Galileo. Todo lo que existe, es cuerpo; cuerpos que se encuentran, algunos, en movimiento, otros en reposo, y esto, que ha de entenderse aplicado a la naturaleza, vale también exactamente igual para el

hombre y para la sociedad. De esta manera, entonces, es como la filosofía viene a ser para Hobbes el estudio de los cuerpos.

La “filosofía de la naturaleza” se encarga de los cuerpos naturales, como el hombre, en tanto que la filosofía política se encarga de los cuerpos artificiales, como son, por ejemplo, la sociedad y el Estado.

Deseos, pasiones, pensamientos, lenguaje y acciones: tales son, para Hobbes, los movimientos posibles en el cuerpo humano, es decir, en el ser humano. Hobbes no niega que haya espíritu, pero afirma que también ese espíritu es material. Así, sometido el hombre o el cuerpo del hombre, que son lo mismo, a las leyes de la causalidad y del movimiento, fluye sola la conclusión de que éste no es libre: no lo es más que el agua que cae, necesariamente, peñas abajo, y que en ello “no se ve impedida de caer”.

En cuanto al “hombre artificial”, es decir al Estado, la teoría de Hobbes se expone principalmente en el “Leviathan”. El Leviatán es un monstruo del cual se habla en el Antiguo Testamento, y que Hobbes toma para ejemplificar o ilustrar su teoría acerca de la naturaleza de la vida social humana. El Leviatán es el monstruo omnipotente que los hombres deben crear para poder vivir en sociedad: es entonces un monstruo colectivo, hecho de muchas individualidades pero férreamente regido por una cabeza que es la del monarca. En el estado de naturaleza, lo que impera es un estado de guerra “de todos contra todos”. El hombre “es el lobo del hombre”, asegura, “homo homini lupus”. De ahí la necesidad de un poder superior, incontrastable, que ordene la vida en común y que pueda mantener las seguridades para la vida y las posesiones de los ciudadanos.

Así como Galileo es considerado el fundador de la ciencia física y Harvey el fundador de la ciencia fisiológica, Hobbes, contemporáneo de ellos, se atribuye a sí mismo, no sin buenas razones, la calidad de fundador de la ciencia política. Y no se trata, por cierto, de que ignorara los aportes hechos por el propio Aristóteles al estudio de la

sociedad y del poder, sino que para el filósofo griego el hombre era un ser político por naturaleza, un “animal político”, condicionado por su propia esencia a vivir en sociedad; en cambio para Hobbes la vida en sociedad es un acuerdo, un convenio, un “contrato social”, originado en la voluntad humana y en virtud del cual los hombres, impulsados por el temor, acceden a entregar el poder de dirigirlos a ese monstruo que él, valiéndose de la imagen bíblica, denomina “Leviatán”.

Aunque la idea de un “contrato social” es antigua, Hobbes la renueva y le inyecta contenidos que no se habían tenido en cuenta previamente. Ya Aristóteles atribuye al sofista Licofrón, del siglo IV antes de Cristo, una teoría “convencional” para el origen de la ley y de la sociedad, es decir, una visión “contractualista” de la comunidad política. Más tarde, el mismo concepto encuentra defensores parciales en filósofos renacentistas tales como Grocio y Pufendorf. Y con posterioridad al propio Hobbes, Locke y sobre todo Rousseau terminan de articular, con diversos matices, esta teoría contractualista de tanta importancia en la teoría política. Sin embargo, en Licofrón el pacto social no fue más que una intuición prematura, falta de desarrollo y de fundamentaciones; en tanto que en Grocio y Pufendorf, que elaboran el concepto mucho más profundamente, dicho contrato social está vinculado a las teorías del derecho natural, o “iusnaturalistas”, por cuanto ellos entienden que los hombres dejan el estado de naturaleza y convienen en constituir un Estado a impulsos de su propia naturaleza.

Para Hobbes, en cambio, es el temor y la inseguridad del estado de naturaleza lo que induce al hombre a constituir este ente superior que es el monstruoso Leviatán, cuya finalidad primera apunta a la autoconservación y autoprotección de los propios individuos. Hay que tener presente que esta teoría es elaborada por Hobbes en momentos en que se le hacen críticas muy corrosivas al presunto origen divino del poder de los reyes. Minada esa teoría, la autoridad

del Estado quedaba desprovista de fundamentos. Hobbes aporta entonces el suyo, proveniente de un análisis secular y laico. Pero el resultado de dicho análisis, como él mismo lo reconoce, le otorga al poder político un fundamento que no sólo atañe a la forma monárquica de gobierno, sino a cualquier forma de gobierno. Ese fue uno de los motivos principales por los cuales Hobbes encontró tanta resistencia en su propio tiempo, así como tantas acusaciones de ser una persona perversa y maligna: por un lado, si bien sus tesis apoyaban el poder absoluto del monarca, se granjeó la enemistad de la generalidad de la nobleza monarquista pues ésta defendía entonces el derecho divino, que Hobbes negaba; tampoco pudo contar con el apoyo de los puritanos, que buscaban bases teológicas para su gobierno, y por último se hizo de la enemistad de quienes eran contrarios a la monarquía, dado que el afán de éstos era precisamente limitar el poder de la autoridad política.

A pesar de que Hobbes perseguía dar una nueva y más firme base a la autoridad real, lo que considera esencial es que el Leviatán del Estado tenga suficiente poder para mantener ordenada la sociedad. Si esa capacidad de ordenar y gobernar era detentada por un monarca, bien, pero lo mismo podía ser detentada por una asamblea aristocrática o cualquier otra forma de gobierno. La preferencia de Hobbes por la monarquía no le impedía advertir que la autoridad plena del Estado podía llegar a ser ejercida incluso en un régimen democrático. La autoridad absoluta sobre todos los ciudadanos por parte del Estado, que conlleva la capacidad de mantener el orden, es lo que singulariza su doctrina, y no el apego a tal o cual forma de gobierno.

Basada en esta concepción del contrato social, erige Hobbes su doctrina de la soberanía de los Estados. El acto racional en virtud del cual los hombres acuerdan vivir en sociedad, sometidos al poder de una autoridad estatal que les garantice el orden, la justicia y la convivencia, y que tanto difiere de aquella noción aristotélica de acuerdo a la cual los hombres son naturalmente gregarios y sociales,

es el que legitima la autoridad del monarca. Este, en tanto dispone del poder para ordenar y dirigir la sociedad, es legítimo; si no tiene ese poder, entonces ciertamente el contrato queda deshecho, pues no está prestando el servicio para el cual fue generado. De este modo, la soberanía del Estado, o sea la capacidad de determinar por sí mismo los actos que estime convenientes, se convierte en absoluta. El argumento que refuerza esta noción es el de que los hombres, siendo anti-sociales por naturaleza, no respetarán de buen grado las obligaciones y limitaciones que les impone el contrato social para vivir en sociedad; el Estado, entonces, debe tener el poder suficiente como para obligarlos a respetarlo cada vez que quieran incumplirlo, y para sancionar la desobediencia o el incumplimiento. Dice Hobbes en "El Leviatán", que el tenor del contrato suscrito entre los hombres es éste: "Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que también vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera". Añade luego: "Ésta es la generación de aquel gran Leviatán o más bien (hablando con reverencia) de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa."

Puntualizando algunas de las ideas políticas más destacadas de este autor, quedan de la siguiente manera:

- El hombre es el creador de su sociedad.
- El Estado y la autoridad aparecen como un medio de preservación de la propia vida e intereses.
- El Estado es una creación artificial basada en una mutua confianza de los hombres para poder vivir en sociedad y protegidos.
- Surge así el Leviatán, un dios mortal cuyo objeto es mantener la paz y el orden.
- Los hombres se unen en sociedad para evitar ciertas consecuencias de la vida en estado de naturaleza, en particular la muerte prematura y dolorosa.

- El origen del poder que ostenta el soberano es el poder que le ha conferido el propio pueblo.
- Todo el poder del Estado reside en las manos de su soberano.
- La desobediencia es inaceptable y no puede ni debe ser permitida.
- El soberano está por encima de la ley, y frente a su autoridad el ciudadano tiene pocos derechos.
- El soberano no puede ni debe aspirar a controlar las creencias privadas de sus súbditos (fe, convicciones íntimas, internas).
- El soberano es poderoso pero no totalitario, ya que como cualquier persona teme a la muerte violenta, que para Hobbes es el peor de los males, y en consecuencia trata de satisfacer las necesidades de sus súbditos.
- El poder del Estado sólo tiene como finalidad el garantizar a los ciudadanos el orden y la seguridad. Y ése es un objetivo que debe perseguir a toda costa, al punto de que si no lo logra, pierde la legitimidad y la razón de ser en tanto Estado.

Con la imagen bíblica del Leviatán, Hobbes incorpora a la política no sólo de su tiempo, sino de todos los tiempos que habían de venir, una figura que simboliza su pensamiento a la vez que grafica su visión del poder del Estado. Con posterioridad a él, habría muchos pensadores de la política y muchos políticos que tomarían de base su obra para respaldar organizaciones del Estado más o menos férreas, más o menos dictatoriales, incluso llevando los postulados de Hobbes más allá de lo que él mismo había establecido: por ejemplo, el hecho de que él viera como cosa indispensable la libertad de pensamiento y de creencias -algo que tantas veces en la historia posterior se vio pasado a llevar o directamente pisoteado. No toda tiranía se debe a Hobbes, pero muchas obtuvieron de él sus cimientos o su inspiración. Un avance para su tiempo; hoy Hobbes sólo es una pieza esencial de la historia del pensamiento político.

La Ilustración

Desde comienzos del siglo XVII hasta los años iniciales del siglo XIX se extiende uno de los períodos más revolucionarios en la historia de Occidente, conocido como “La Ilustración”, o “Iluminismo”, o también el “Siglo de las luces”. Como en todas las demarcaciones históricas, que sólo son convenciones de los historiadores, también ésta ofrece algunas dudas, y otro tanto pasa con el nombre que se le ha dado y con el significado que se le atribuye.

Es así, por ejemplo, que algunos retrotraen el comienzo de este período a autores tales como Bacon y Hobbes, en Inglaterra, dado el empirismo del primero y dado lo profundamente que se internan en el siglo XVII las obras del segundo. Más habitual, sin embargo, es hacer partir este período con el nombre de otro par de ingleses: Locke y Hume. En ellos suele situarse el inicio de un lapso de aproximadamente cien años, durante los cuales la humanidad, dentro de los límites de Europa, se esfuerza por llevar a cabo una profunda reforma del pensamiento, las costumbres y el conocimiento.

Emmanuel Kant, el gran filósofo alemán, describía la Ilustración como el momento en que el hombre dejaba atrás su etapa infantil -etapa en la cual era incapaz de valerse de su propia razón sin la ayuda de otros o de factores externos a ella-, para pasar a una etapa de adultez en el uso de sus facultades racionales, gracias a lo cual podía alumbrar su camino con la luz de su propia razón. Con la frase «Sapere aude!» -¡atrévete a saber!- Kant revela justamente la tarea que cada ser humano tiene que estar ya en condiciones de emprender y llevar a cabo por propia iniciativa: la historia, la cultura, le han permitido alcanzar la mayoría de edad. Y en efecto, este período cultural se distingue por los intentos de las capas intelectuales y dirigentes de diversos países europeos por hacer que la razón, la ciencia y la educación se convirtieran en los factores ordenadores de la vida, y por obtener que la luz del conocimiento

se esparciera sobre la mente de cada individuo, para lograr de cada uno un proceder adecuado, ético, racional y razonable.

Se intenta dejar atrás, precisamente, lo que algunos han llamado el “oscurantismo” de los siglos medievales, en los cuales la razón se encontraba supeditada a los dictados de las Escrituras y de la Iglesia, a la vez que el oscurantismo de los belicosos años de la Reforma -cuya diferencia con el medioevo, para este efecto, es que la religión revelada se convirtió en dos y luego en varias. Era el momento de pasar a un nuevo estadio en el cual el hombre pudiera mirar por sí mismo la naturaleza, la sociedad, su propio ser.

Rasgos de este pensamiento positivista y optimista respecto del ser humano eran lograr un mejoramiento de la vida, obteniendo superiores frutos y lecciones de la naturaleza y la historia, vistas en la perspectiva del progreso de la humanidad. Al mismo tiempo, se buscaba difundir la tolerancia ética y religiosa y defender la libertad y los derechos ciudadanos.

La presencia de la razón crítica, que consiste en pensar libremente y discriminando, se constituye en una metáfora de la luz para la humanidad, como puede apreciarse en las mismas palabras con que los distintos idiomas aluden a este período: “Siglo de las luces”, o “siglo de la razón” (en castellano), “illuminismo” (en italiano), “Enlightenment” (en inglés), “Aufklärung” (en alemán).

Cualquier fenómeno opuesto a la claridad del pensamiento racional, -supersticiones, religiones reveladas, intolerancia- se rechaza como indigno del hombre ilustrado, como “oscurantista” y supersticioso.

El fenómeno se dio principalmente en Inglaterra, Holanda, Francia y Alemania, pero en el mundo latino y norteamericano han sido sobre todo los pensadores franceses los que más influencia “iluminista” han ejercido y los que mejor representan el período.

Más radicales que los pensadores ingleses, muchos de los cuales todavía son creyentes y religiosos, aunque intentando someter a la

razón los principios de la religión, los filósofos ilustrados franceses fueron en cambio tremendamente ácidos en su crítica del pasado y de las religiones reveladas. Ya con Descartes, su doctrina de las “ideas claras y distintas” y su exigencia de no aceptar nada que no pudiera ser racionalmente aprobado, o con Spinoza y su postura crítica ante la religión, a la que da nuevos contenidos mediante el panteísmo, se van preparando las filosofías mucho más drásticas de Montesquieu, Voltaire, los Enciclopedistas y Rousseau.

Todos ellos fueron tenaces demoledores de las supersticiones, los dogmas y las arbitrariedades irracionales imperantes en los planos de la religión, de la política, de la moral, pero también aportaron materiales para la construcción de un nuevo modo de ver y entender la vida. En esta perspectiva, los enciclopedistas, Diderot y d’Alambert a la cabeza, con los veintiocho volúmenes de su Enciclopedia, son quienes hacen el intento quizás más colosal por ordenar la suma de conocimientos dispersos y dispares de que se disponía hasta entonces, vistos por primera vez a la luz de la razón, dejando de lado creencias, dogmas religiosos, imposiciones de la autoridad, fuera filosófica, fuera teológica.

En Alemania el movimiento tuvo sus inicios con G. W. Leibniz. Las guerras de religión entre católicos y protestantes, que tanto desangraron al país durante tantas décadas, hicieron que él y muchos otros perdieran confianza en la religión “revelada” y se lanzaran a buscar por otros caminos una religión “natural” o, sencillamente, una prescindencia de la religión.

Todos los nombres de filósofos y escritores que pueden asociarse a este poderoso movimiento tenían en común el anhelo de que la razón rigiera las relaciones humanas y el conocimiento del mundo, y todos ellos recomendaban con entusiasmo la libertad de pensamiento, de creencias, de acción: la justicia y la humanidad.

En esta medida, la Ilustración puede ser considerada una especie de continuación tardía, pero más radical, de los ideales

del Renacimiento. Y si bien en pocos lugares de Europa logró concreciones de envergadura -salvo la Revolución, en la propia Francia-, en todos ellos dejó abiertas las puertas al examen de las cosas hecho por la inteligencia del hombre sin apoyaturas externas.

En cambio, donde sí se materializó de forma bastante evidente la generalidad de los postulados iluministas fue en la naciente Unión Americana, las recién liberadas colonias inglesas de América del Norte. En la nueva comunidad de los Estados Unidos, como veremos más adelante, la mayoría de los llamados “Padres de la Constitución”, si no todos, fueron hombres ilustrados: Benjamín Franklin, Thomas Jefferson, J. Adams, A. Hamilton y, como el principal de sus propagandistas literarios, Thomas Paine.

Todas las aspiraciones ilustradas de que se ha hecho mención, verdadero depósito conceptual, constituyen el pedestal sobre el que se yerguen en buena parte los modos de pensar de la época contemporánea.

Locke

John Locke nació en Somerset, Inglaterra, en 1632, y murió en 1704. Hijo de un abogado no demasiado distinguido, estudió en Oxford diversas disciplinas, obteniendo el título de licenciado en filosofía y letras, y luego el de medicina. Obtuvo asimismo el cargo de tutor en su colegio, cargo que supuestamente debía ocupar por el resto de su vida pero del cual fue desposeído un par de décadas más tarde, por razones políticas -las mismas que también lo harían pasar una larga temporada en el exilio. Otros importantes intereses intelectuales suyos, que se reflejarían después en su filosofía, fueron las ciencias físicas y la medicina, habiendo llegado a recibir, se dice que con algunas dificultades, el grado médico que lo autorizaba a practicar la medicina.

La lectura de los textos de Descartes fue decisiva para reorientarlo hacia sus iniciales intereses filosóficos. Si no en las conclusiones o

en la dirección de sus investigaciones filosóficas, se advierte que recibió el influjo cartesiano tanto en el vocabulario como en el tipo de preocupaciones que atrajeron su atención dentro del campo de la metafísica: las relativas al conocimiento humano y a las certezas que el hombre puede llegar a alcanzar.

De ahí que la principal de sus obras propiamente filosóficas sea el “Ensayo sobre el entendimiento humano”, obra voluminosa y desordenada que produjo el mayor impacto en su época, generando toda una renovación en las teorías sobre el conocimiento. Su propia formación, tan asentada en las ciencias físicas y naturales, lo lleva a la convicción de que una genuina respuesta sobre la naturaleza del mundo vendrá desde la física, y es un adelantado para la tesis de que el mundo sensible, que conocemos por los sentidos, no es el verdadero, sino que por debajo de esas percepciones sensibles se esconde la realidad auténtica del universo, compuesta, como ya lo anunciaron Demócrito y los atomistas griegos, de partes físicas no sensibles, “corpúsculares”. El sistema de estos componentes del mundo material opera en forma mecánica, de modo que Locke a menudo se refiere a los objetos corrientes de la naturaleza como a “máquinas”, que responden a “impulsos”, sosteniendo que ésta es la única manera en que podemos concebir que operen.

Siendo ésta la explicación de Locke para la naturaleza del mundo físico, material, agrega que hay un espacio donde las cosas ocurren de otra manera, un tanto diferente, que es el del cuerpo humano, el del hombre y su inteligencia. No aclara de forma convincente el paso entre una y otra parte de su teoría, pero afirma que los estímulos producen en el hombre las sensaciones, las cuales, transmitidas al cerebro, generan ideas: ideas sobre las propias sensaciones, o “ideas de reflexión”, relativas a las operaciones e interacción entre las ideas de sensación. Para Locke, es el conjunto de todas estas percepciones e ideas lo que constituye la conciencia: todo ello deriva de la experiencia, y por eso es que la denominación

habitual para su teoría del conocimiento, y aun para la metafísica que está implícita en ella, es la de “empirismo”. El mundo no es más que un mecanismo físico, y nuestro conocimiento de él no es sino el impacto que produce en nuestros sentidos y éstos a su vez en nuestra conciencia. La conciencia, antes de recibir en ella “la escritura” de la experiencia, los rasgos de la realidad, es una “tábula rasa”, un papel en blanco.

Es interesante observar aquí que las mismas razones que llevan a Locke a ser cauto con el conocimiento experimental, pues está consciente de que los sentidos pueden engañarnos —y por eso las matemáticas son para él la única fuente de certeza plena—, también lo hacen ver como inadmisibles en el plano moral que alguna autoridad se sienta tan segura de las verdades políticas o religiosas como para pretender imponerlas a la fuerza sobre los demás. Si bien todo conocimiento nace de la experiencia sensible, no cabe esperar de él certeza total: ni en el plano de lo sensible, ni en el de las creencias. Sólo las matemáticas no pueden no ser ciertas.

A la vez que sostiene “ningún conocimiento humano puede ir más allá de su propia experiencia”, afirma “El hombre es propenso al error; de hecho, la mayoría de los hombres suele dejarse tentar por éste, ya sea por pasión o por interés”.

Sus obras propiamente políticas son los “Dos tratados sobre el gobierno”, publicados en 1690. Uno de ellos ha sido de gran influencia en el desarrollo del pensamiento político, exponiendo en él lo que bien podría considerarse como los fundamentos de la democracia moderna. El otro, en cambio, tuvo una importancia restringida a lo circunstancial, pues su propósito era refutar las ideas de Sir Robert Filmer, un monarquista entusiasta que hacía derivar la autoridad real desde la autoridad de Adán, el primer padre, asimilándola en general a la autoridad paterna sobre los hijos. Locke replica que, en primer lugar, la autoridad del padre sobre los hijos no es absoluta, menos aun cuando éstos alcanzan la madurez; luego,

que la relación entre un rey y sus súbditos no es análoga a la del padre con sus hijos, y por último, que sería bastante difícil, por no decir imposible, trazar la genealogía desde Adán hasta Carlos II.

Aparte su significado anecdótico, este tratado tiene una importancia muy inferior al segundo, en el cual Locke expone sus ideas de fondo. Al respecto, es útil tener presente el estado histórico y sociopolítico en que se encontraba Inglaterra durante aquel tiempo. La clase media y la burguesía comerciante del reino habían ido adquiriendo un progresivo poder económico, que poco a poco fue enfrentándose con los intereses de la corona. El escenario de estas tensiones fue el Parlamento inglés, donde se encendió la llama de una guerra civil que culminó en 1648 con la derrota del rey Carlos I, quien fuera juzgado y ejecutado por las fuerzas del Parlamento, al mando de Oliver Cromwell. Luego de un inefectivo período de gobierno parlamentario, Cromwell se autoproclamó Lord Protector de Inglaterra, y en esa condición gobernó durante casi cinco años.

Tras su muerte, en 1658, el Parlamento, demostrándose incapaz de gobernar, restauró la monarquía, en 1660, con el retorno de otro Estuardo, el rey Carlos II, hijo del decapitado Carlos I. Una restauración que tampoco sirvió para poner fin a las tensiones desatadas, lo que hizo a Carlos II intentar traspasar el trono a su hermano Jacobo, pero como éste era católico, volvió a encontrarse con la oposición del Parlamento, integrado mayoritariamente por protestantes. Se dio curso a una "Exclusion Bill", para impedir la ascensión al trono de Jacobo II, quien así y todo logró la corona en 1685, para ser depuesto tres años más tarde, siempre por motivos religiosos, en lo que ha sido llamado "La Revolución Gloriosa". Ascende entonces al trono su hija María II, casada con el protestante Guillermo de Orange. La casa de Orange, que sucede a los Estuardo, se prolonga en la reina Ana, apodada "la buena", que reina hasta 1714 (y adviene entonces la casa de Hannover, en la

persona de Jorge I, casa que se prolonga hasta la actualidad en la persona de Isabel II). Desde Jacobo II, y mediante la mencionada Revolución Gloriosa, queda definitivamente instaurada en Inglaterra la monarquía parlamentaria.

Este conjunto de turbulentas circunstancias, tan distintas a aquellas en las que Hobbes se sentía impulsado a fundamentar el poder absoluto de los monarcas, es el que sirve de escenario para la presentación de los tratados en los que Locke expone su idea del gobierno y la política, tendientes justamente a restringir el poder de los monarcas.

Y sin embargo, el pensamiento político de este autor procede en gran medida de Hobbes, no obstante que a la vez lo contradice. Para Hobbes, como se ha dicho, los hombres, malos por naturaleza, cedían sus poderes individuales al ente colectivo, esa especie de monstruo todopoderoso llamado Leviatán, y representado por el rey, para que éste los defendiera y cuidara de ellos. De esa manera es como Hobbes establece en la base misma de su teoría una especie de “contrato social”, cuya primera consecuencia es que así fundamenta racionalmente el absolutismo de la monarquía -desprovista de base intelectual tras la caída del “origen divino” del poder real.

Locke, en cambio, nacido cuatro décadas más tarde que Hobbes, busca una manera de poner límites a la autoridad arbitraria de los reyes, particularmente de los monarcas ingleses. Para tales efectos, establece una diferencia que no se encontraba en Hobbes: distingue entre sociedad y gobierno. Y afirma que sin duda la sociedad se funda en una especie de contrato entre los hombres, que acuerdan convivir civilizadamente. Para Hobbes, el pueblo había enajenado de una vez para siempre sus derechos, dejándolos en manos del soberano tanto para el presente como para los tiempos futuros. Locke difiere de semejante parecer, en el cual el momento del “contrato” se reduce a la fundamentación del gobierno, manteniéndose incólume desde ahí hacia adelante hasta el fin de los tiempos, y sostiene, en

cambio, que el pueblo jamás enajena definitivamente sus derechos. Es él, el propio pueblo, el soberano, y se reserva la autoridad de revocar ese poder concedido al gobierno cuando ese gobierno no cumple adecuadamente sus deberes o los traiciona. Deberes que son ante todo proteger la propiedad y la libertad de los individuos. Son básicamente estas ideas, sumadas a su intensa prédica por la tolerancia, las que han hecho llamar a Locke “El liberal supremo”.

Se da de esta manera la paradoja de que Hobbes ha proporcionado a Locke una estructura de pensamiento político que el segundo utiliza en una dirección completamente distinta. Lo que para Hobbes autorizaba el absolutismo monárquico más completo, para Locke permite justamente lo contrario: la limitación constitucional de los poderes del gobierno hasta el extremo de reducirlos a la defensa de los derechos de propiedad y libertad de los ciudadanos, consignando el poder de despojar de dichos poderes al monarca, si no hace buen uso de ellos. En efecto, para Locke el poder político implica ante todo el derecho de hacer la ley y de hacerla cumplir, y esas leyes tienen que ver, en primer lugar, con la regulación y preservación de la propiedad y libertad individuales, y luego, en segundo lugar, con la defensa común de la nación. Materias en las que la ley debe ser un buen reflejo de lo que está estipulado en la propia naturaleza de las cosas.

También los postulados sicológicos desde los cuales Locke elabora su teoría, se diferencian en forma sustancial de los de su antecesor Hobbes. Al revés de lo que pensaba éste, Locke no cree que los hombres sean malos por naturaleza y que su propensión natural sea la de la “guerra de todos contra todos”. Con una mayor raigambre bíblica, pese a su formación científica y su tendencia materialista, el pensamiento de Locke admite que todos los hombres son libres para disponer de ellos mismos y de sus bienes o propiedades, tendiendo naturalmente al bien. Pero aclara que, sin embargo, ese estado de libertad no autoriza la licencia total,

pues como propiedad de Dios que son los hombres, carecen del derecho de destruirse unos a otros.

Sostiene, asimismo, que una segunda característica del “estado natural” es que nadie está subordinado al deseo de otros, es decir, afirma el “estado de igualdad”, que se deriva del hecho de pertenecer todos por igual a la misma especie biológica.

Otra diferencia notable respecto de Hobbes, es que para Locke la situación típica, natural, es la paz y no la guerra, aun admitiendo que “la guerra es posible, pero no inevitable”. Afirma incluso que el estado de naturaleza es de “paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación”.

Desde otro punto de vista, y distinguiéndose del “buen salvaje” del que más tarde hablaría Rousseau, Locke no cree que el estado natural carezca de problemas, puesto que le falta organización, leyes escritas, magistraturas legítimas, y son esos problemas, precisamente, los que imponen la necesidad de formar la sociedad civil:

- Si cada hombre piensa que es libre y que puede disponer de todo, ello se presta para las más contrapuestas interpretaciones y termina siendo fuente de infinitos conflictos;
- Si nadie está subordinado a otro, nadie podría argumentar el derecho a ser juez de otro, siendo entonces imposible garantizar la imparcialidad en la resolución de los conflictos;
- Aunque en el estado natural cada uno tuviera el derecho de castigar los crímenes que se cometieran contra ese mismo estado natural, nadie contaba con el derecho de hacer cumplir el castigo o la sanción correspondiente, lo que venía a significar la impunidad generalizada.

De las ideas de Locke aquí expuestas se pueden extraer muchas conclusiones, pero al menos dos son dignas de destacarse. Por una parte, representan la versión “teórica” de los postulados que habían enfrentado al Parlamento con la Corona: son, por así decirlo, la

traducción conceptual de lo que persiguió y obtuvo la “gloriosa revolución”. Por otro lado, Locke afirma que en el estado natural todo hombre tiene derecho a preservar y defender lo suyo, desde su propia libertad personal hasta sus bienes, que ha conseguido con el esfuerzo de su propio trabajo, pero que igualmente está obligado a respetar la libertad y la propiedad ajenas: una vez que adviene la sociedad, luego de efectuado el “contrato” que permite fundarla, esos derechos y deberes se mantienen: para Locke los principios de la justicia son inmutables y permanentes, y con esta creencia, pasando por encima de su antecesor Hobbes, entronca su pensamiento con la filosofía clásica más tradicional del medioevo, específicamente con Santo Tomás, que sobre este punto había sostenido idénticas ideas varios siglos antes: la estrecha relación entre derecho y moral, lo que sin embargo se da en Locke sin un fundamento tan religioso y aún bíblico como en los escolásticos.

Sumado a ello su énfasis en la tolerancia, puede señalarse a Locke como uno de los filósofos que más contribuyeron a sentar las bases de la moderna democracia liberal, habiendo influido enormemente no sólo en los padres de la independencia norteamericana, que dan origen a la primera constitución democrática del mundo, sino también, de especial manera, en el pensamiento revolucionario francés: Voltaire, Montesquieu, los enciclopedistas.

Montesquieu

Charles-Louis de Secondat, barón de la Brède y de Montesquieu, nació en 1689 en el castillo de la Brède, cerca de Burdeos, ciudad en la que estudió derecho, y murió sesentiséis años más tarde, en 1755.

Luego de terminar en París su preparación como abogado, y de regresar a Burdeos para ejercer como magistrado y parlamentario de su ciudad natal, este jurista y filósofo político francés llevó adelante una labor intelectual que le ha merecido ser considerado no sólo el fundador de la sociología, sino el más importante pensador político

de su siglo, después de Rousseau. Entre sus publicaciones, las ‘Cartas Persas’, de 1721, en forma anónima, tuvieron gran éxito.

Se dedicó a viajar extensamente por diversos países europeos, Italia, Austria, Hungría, Prusia e Inglaterra, y a conocer mediante lecturas sobre otras muchas naciones remotas o antiguas. Estos viajes y lecturas le permitieron revivir de alguna manera el método aristotélico de estudio de la política, puesto que pudo ir comparando las diversas formas de gobernarse que adoptaban los diferentes países, tal como Aristóteles había estudiado las diferentes constituciones griegas antes de exponer sus ideas sobre la política. Ya en las ‘Cartas Persas’ examinaba la variedad de las instituciones europeas, oponiéndose al despotismo y distanciándose de Hobbes: una de las diferencias esenciales entre su pensamiento y el de este último filósofo inglés, es que para Montesquieu los seres humanos tienen una sociabilidad natural, básica en su naturaleza, y determinante en su comportamiento individual y social. Su visión del ser humano es ciertamente más optimista que la del autor del “Leviatán”.

Más tarde, en 1734, escribió “Reflexiones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos”, y comenzó su vinculación con los “enciclopedistas”, para la Enciclopedia de los cuales escribió un artículo sobre el “gusto”.

Pero sin duda la principal y más compleja, voluminosa e influyente de sus obras es la que se ha dado a conocer universalmente bajo el título de “El espíritu de las leyes”, correspondiente al año 1748. En ella invirtió más de veinte años de su vida y la totalidad de su experiencia de viajero. No sólo describe ahí las idiosincrasias nacionales, las diversas formas de gobierno y sus fundamentos, sino también las características económicas, geográficas, incluso climáticas, a la vez que las determinantes de carácter histórico que singularizan y distinguen a unos países de otros, a los habitantes de una región respecto de los habitantes de otra. Este examen

pormenorizado de todos los aspectos que influyen en la vida de un pueblo, desde los más propiamente físicos y naturales hasta los específicamente políticos, religiosos, sociales, es lo que le ha valido el nombre de “padre de la sociología”.

Para él, en efecto, la forma de gobierno que se da un pueblo debe armonizar multitud de factores, para ser estable y efectiva: el comercio, la industria, los temperamentos, las características del suelo físico y del clima, el legado de las respectivas historias nacionales, debían ser todos ellos factores a conciliar para dar como resultado una constitución acorde a los respectivos requisitos de cada país.

A la vez, Montesquieu buscaba los principios fundamentales de la organización política, que pudieran tener valor universal, y no a la manera en que habían sido buscados en los últimos siglos por pensadores como Hobbes y Locke, en forma apriorística, sino al revés, a posteriori, es decir, como señalábamos, a la manera de Aristóteles: como resultado del estudio de la realidad, de las constituciones políticas tanto pasadas como presentes. No como resultado del examen puramente racional de los conceptos.

Aunque no armonizan del todo las premisas con las consecuencias, ni los datos que expone con los resultados que extrae, Montesquieu, que tenía un carácter conservador, tiende a pensar que las leyes imperantes largamente en un pueblo, han de ser adecuadas a él. Esto implicaría un cierto relativismo moral que no estaba del todo en la mira del autor, pues de ser correctas las leyes que cada nación se da, no habría ley natural que rigiera igualmente para todas. Algunos autores sostienen, entonces, que en Montesquieu sí existe una aceptación del relativismo de las formas políticas y morales, en tanto que para otros lo que se da en él es un intento por superar la oposición entre ley natural y ley positiva, siendo “la ley”, en suma, una consecuencia de ambas: ni arbitraria, ni fruto del azar, determinada por la naturaleza de cada pueblo; en una palabra, ley natural y ley positiva vienen a ser para Montesquieu realidades complementarias.

Pero el principal aporte de este pensador a la filosofía política se encuentra en una idea que, sin embargo, no le pertenece del todo, puesto que ya se encuentra en Locke y aun en algunos autores de la antigüedad. Se trata de la triple división de los poderes del estado, en ejecutivo, legislativo y judicial. El ejercicio de estos tres poderes por parte de autoridades diferentes es lo que, a su juicio, garantiza un estado de libertad civil y política para los ciudadanos.

“El espíritu de las leyes” es un libro extenso, muy irregular, carente de plan, en el que no todas las secciones o capítulos ensamblan adecuadamente con el resto; en parte ello se debe al largo tiempo que le tomó a su autor llevarlo a cabo, con viajes extensos entre medio de la redacción, lo que lo hacía variar de perspectiva en materias relevantes, lo mismo que la lectura o relectura de nuevas obras o de obras clásicas. Es así, por ejemplo, que en los capítulos finales se encuentran interpretaciones de la antigua constitución romana muy diferentes de las que se hallan, cientos de páginas antes, en los capítulos del comienzo. Otro tanto puede decirse de su interpretación de la constitución inglesa, que tanto admiró y que le permitió dar fin al mito de que sólo la virtud de los romanos había permitido un estado de verdadera libertad para los ciudadanos.

Se ha sostenido que uno de los motivos de su influencia y de que haya perdurado con tanto relieve en la memoria de la filosofía política, está en su estilo elevado, más aún que en el apasionado amor que el autor demuestra, pese a su frialdad habitual, por la libertad, y más aún que en la originalidad de las ideas que expone. Respecto de la Constitución política inglesa posterior a la Revolución de 1688, que establece la monarquía constitucional, se ha dicho también que no comprendió del todo aquel texto constitucional, y que fue igualmente imperfecto su conocimiento de las restantes constituciones europeas o costumbres de países remotos, como Persia o Turquía, en que basa sus análisis.

Así y todo, pese a estos reproches y objeciones, su exposición de la

división de los tres poderes del Estado, su influjo en la Constitución que se darían más tarde los Estados Unidos de Norteamérica, y la introducción de nuevos métodos de estudio político, basados en la observación, le han valido también el título de “primer cientista político moderno”. Llevó tan lejos como pudo los métodos científicos, por entonces todavía nacientes, en la observación de la realidad social, y sus errores pueden ser achacados más a esa circunstancia que a deficiencias de su propia capacidad o de su ánimo intensamente libertario y aborrecedor del despotismo.

Rousseau

Jean-Jacques Rousseau es llamado a veces filósofo suizo, otras, escritor francés. De hecho, es ambas cosas: está enterrado en el Panteón de París, junto a muchos otros grandes hombres de Francia, en cuyo idioma escribió su abundante obra. Pero lo cierto es que nació en Ginebra en 1712, y que permaneció en esa ciudad hasta los dieciséis años. Su madre, Suzanne Bernard, murió a los pocos días de darlo a luz, y su padre, Isaac Rousseau, lo instruyó en casa mediante la lectura de novelas sentimentales y de las famosas “Vidas Paralelas” de Plutarco. Hasta que un duelo obliga al padre del futuro filósofo a abandonar la ciudad para evitar la cárcel, y el muchacho queda a los diez años de edad entregado a los cuidados de un tío, el cual lo manda, junto a su propio hijo, a vivir a pensión donde un clérigo calvinista, que le ofrece por primera vez una educación escolar de cierta regularidad.

Más tarde entra a trabajar como aprendiz de escribano y de grabador y en 1728, al llegar tarde a la ciudad y ver desde la distancia cómo se cierran las puertas de la misma, decide no regresar más y emprende lo que sería un largo deambular por países, religiones, trabajos y amantes, siempre perseguido por su mala salud y por una cierta paranoia que lo hacía sentirse víctima de toda clase de enemigos, incluso de aquellos que eran sus amigos.

Aunque por su época, por sus relaciones y por algunas de sus ideas, pertenece en propiedad al período de la Ilustración, unas cuantas características suyas y de su obra y pensamiento lo dejan en una postura contrapuesta a ese movimiento intelectual. De partida, Rousseau era un romántico, un emotivo, un sentimental -lo que contraría el espíritu ante todo racional del iluminismo. Ya se verá luego cómo estas características suyas se manifiestan en sus escritos, no tan sólo en su vida.

Un clérigo a quien conoce en Annecy, Saboya, lo recomienda a una dama convertida al catolicismo, Mme. de Warens, y ella por su parte lo envía recomendado a la ciudad de Turín, donde abandona el calvinismo de su familia y de su infancia y es bautizado como católico. Trabaja como criado antes de volver con Mme. de Warens, cuya amistad materno-filial se va transformando a través del tiempo en amorosa y ardiente. Diez años dura esta relación, plena de romance, estudios, aventuras, viajes, rupturas y regresos, hasta la ruptura definitiva con aquella mujer que le dio su más duradera estabilidad emocional. Es entonces cuando Rousseau se traslada a París.

Buen conocedor de la música, compone una ópera, "Les Muses galantes", y traba relaciones con Mme. d'Épinay, que lo introduce en la alta sociedad, gracias a lo cual obtiene el nombramiento de secretario de embajada en Venecia.

De regreso en París da comienzo a su relación con los filósofos de la Enciclopedia, Diderot y d'Alembert sobre todo, a quienes aporta artículos para su magna obra; establece, además, una estrecha relación con Thérèse Levasseur, mujer analfabeta que se convierte en su compañera para toda la vida y con la que tendría cinco hijos, que son depositados todos en la maternidad pública.

En 1749, yendo a visitar a Diderot, preso por entonces en la cárcel de Vincennes, se entera en el trayecto de un concurso sobre moral convocado por la Academia de Dijon, relativo

al tema “Si el establecimiento de las ciencias y las artes han contribuido a depurar las costumbres”.

A semejante pregunta, Rousseau da una respuesta que signaría toda su obra y todo su pensamiento posteriores. Sostiene que no: que las ciencias y las artes no han contribuido a depurar las costumbres. Y que, por el contrario, ellas han sido las que han ido produciendo a lo largo del tiempo la progresiva corrupción del hombre, el cual, de ser en estado natural una buena persona, un buen salvaje, llega a ser mediante las artimañas de la civilización y de las costumbres de la sociedad, un ente peligroso y dañino, moralmente corrompido. Rousseau hace, en suma, una fuerte crítica a los valores y a la cultura de su tiempo. Así y todo, su trabajo obtiene el premio del concurso, es publicado en 1750 y le otorga una polémica celebridad inicial que hasta cierto punto lo obliga a continuar su pensamiento en la misma dirección. Ahí se encuentra el comienzo del camino filosófico que el autor desarrollaría luego a lo largo de los años y de muchas e importantes obras, importantes para el pensamiento político tanto como para las teorías de la educación -“Emilio”- y, también, como obras literarias cuyo valor contribuye a la grandeza de la literatura gala.

A poco de ganar el mencionado concurso, regresa al calvinismo de su infancia, se reconcilia con la ciudad de Ginebra, compone y publica otra ópera, y escribe su “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”. Obra ésta orientada también a un concurso, que el autor esta vez no gana pese a que claramente representa una profundidad filosófica superior a la primera. La publica por su propia cuenta en Amsterdam, en 1755, dedicándola a la república de Ginebra. Aunque no se trata sino de uno de sus escritos primerizos, ahí deja ya en claro una de las ideas que serán centrales en su pensamiento: la de que se debe hallar en uno mismo aquella parte buena y sana que la sociedad aún no ha corrompido. Recuperar de alguna forma aquel hombre

en estado natural que posee buenos instintos y gustos sencillos, y que todavía no ha sido desviado del buen camino de la felicidad por la vida civilizada, especialmente por la perversa vida urbana. No piensa Rousseau que “haya que quemar las bibliotecas” y que se deba volver a vivir en los bosques y entre osos y lobos; piensa que las desgracias del hombre en sociedad provienen de motivos que no se encuentran en la naturaleza de las cosas, y que en consecuencia pueden ser cambiadas, mediante un retorno al hombre natural que sigue aún, reprimido y oprimido, en el espíritu de cada ciudadano.

Entre vaivenes amorosos y amistades rotas (con Diderot, con Voltaire), Rousseau prosigue su producción con textos como “Carta a Voltaire sobre la providencia” (1756), respondiendo en ella al poema de éste “Sobre el desastre de Lisboa”, y “Carta a d’Alembert sobre los espectáculos” (1758), dando a conocer luego algunos de sus títulos más importantes: “Julia o la nueva Eloísa” (1756-1760), “Emilio” (1759-1761), y “El contrato social” (1762).

Si bien es la época en que escribe más y mejor, es también la época en que sus obras, particularmente “Emilio” y “El contrato social”, empiezan a despertar rechazo, al punto de que por la primera de ellas es condenado a prisión. Ya sin influencias, Rousseau huye a Suiza, sólo para encontrarse con que también en Ginebra son prohibidos “Emilio” y “El contrato social”, condenándoselos a la hoguera. Esta persecución en su contra se extiende a otros países y no le queda al autor más remedio que refugiarse en Neuchâtel, bajo la protección de Federico II de Prusia. La hostilidad en su contra crece por todas partes, su casa es apedreada y, finalmente, acepta la invitación de David Hume para trasladarse a Inglaterra. Sin embargo, su enfermizo y ultrasensible temperamento lo hace sentirse siempre perseguido, desconfía del propio Hume, y huye de regreso a Francia con un nombre falso -“Renou”. Entre 1767 y 1771 escribe sus célebres “Confesiones”, redactadas en buena parte durante su paso por Inglaterra, y que no vería publicadas, a la vez

que da comienzo, sin terminarlas, a “Las ensoñaciones del paseante solitario”. El 9 de octubre de 1779, al año siguiente de su muerte producida por apoplejía, la Asamblea Constituyente decide que sus restos sean trasladados al Panteón.

A pesar de su cercanía con Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau se precia de seguir un método diferente: él no se dedicará a recopilar y comparar ejemplos de leyes, constituciones y costumbres de diferentes países, sino que retorna al anterior método apriorístico, que intenta deducir, desde el pensamiento, las bases de una organización social y política que permita a los ciudadanos vivir una buena vida. Es así que regresa a Hobbes y a Locke y retoma la doctrina del contrato social, en la cual ve los cimientos de la sociedad. Para él, la sociedad política es fruto de un contrato social, contrato que a su vez implica un acto de alienación por parte de los individuos, que de esa manera transfieren sus derechos individuales a la comunidad.

Además, de cada uno de esos dos autores ingleses, Rousseau toma especialmente un principio que le es útil para la organización de su propio pensamiento. En efecto, de Hobbes recoge la teoría de que la soberanía es única e indivisible, ilimitada y permanente, y que nace conjuntamente con el propio contrato social. De Locke, en tanto, recoge la distinción entre soberano y gobierno, puesto que para Hobbes el soberano era al mismo tiempo el monarca, el gobernante; Locke da un paso adelante, y en su pensamiento es el pueblo el soberano, mientras que el gobierno -el monarca- es tan sólo el ejecutor de las demandas y necesidades de ese pueblo.

La tesis de la soberanía popular que asoma, así, en primer término, con Locke, se ve llevada a su plena culminación con Rousseau, para quien los detentores del gobierno estarán siempre sujetos a la voluntad soberana, es decir, a la voluntad del pueblo. El pueblo es el soberano, no el monarca ni el gobierno, y ese pueblo soberano no es tampoco receptor pasivo de las decisiones del gobernante o

monarca, sino que juega un papel activo en las tareas legislativas de la sociedad. Es esto, a su vez, lo que viene a ser la primera doctrina moderna de la democracia.

Se ha debatido largamente si tales ideas roussonianas son racionalistas o utópicas. Un tratadista como Touchard se inclina por una respuesta que admite ambas variables: Rousseau establece su ideario democrático en tiempos en que la democracia no existía ni en la realidad ni en la teoría. La establece, entonces, en una especie de ciudad ideal, que viene a ser precisamente una utopía racional: la ciudad democrática.

Y a propósito de ciudad, la democracia de Rousseau, en la que el pueblo tiene una participación activa en las gestiones del gobierno, trae a la mente los orígenes ginebrinos del autor, dado que se trata de una democracia que no podría ser más que directa, es decir, ejercida efectiva y personalmente por todos y cada uno de los ciudadanos, entendidos como los miembros de una ciudad. Las grandes sociedades, los Estados de gran extensión, según él, no pueden erigirse sobre principios legítimos, en la medida en que no es posible en ellos la democracia verdadera -directa. Rousseau no acepta que el pueblo pueda abdicar de su derecho soberano, de su soberanía, en representantes elegidos. Y teniendo entonces el pueblo que legislar por sí mismo, sólo puede darse la verdadera democracia en una sociedad lo bastante pequeña como era su Ginebra natal, o los cantones suizos, o como lo habían sido las ciudades-Estado de la antigua Grecia. Sólo en esas condiciones le parece que las características del contrato social pueden ser llevadas a la práctica con rigor y legitimidad. En "El contrato social" rechaza expresamente la posibilidad de una "democracia representativa": toda ley debe provenir del voto directo de cada ciudadano.

A pesar de que el autor expone estas ideas precisamente en momentos en que los grandes Estados de la época aspiran progresivamente a la condición de imperios, de sociedades cada vez

más populosas y vastas, tuvieron efectos enormes. Lo que se tomó de su pensamiento fue, básicamente, junto a las ideas de soberanía popular y de gobierno democrático, el hecho de que sólo la voluntad del pueblo proporciona un fundamento legítimo a la acción de un gobernante. Solamente el deseo del pueblo, representado en su doctrina de la “voluntad general”, podía ser, para Rousseau, una fuerza creativa en el plano político.

La “voluntad general” ha sido entendida como la voluntad de un conjunto de seres humanos, unidos por la sociedad, expresada con miras a su propio bien común y a sus intereses comunes. Es la fuente verdadera de la autoridad legítima y cuenta con el derecho de obligar al ciudadano a la obediencia: el individuo puede ser forzado incluso a ser libre. Las implicaciones que esto conlleva son, primero, que un Estado tiene intereses y voluntad en cierto sentido propias, diferentes a las de otros y más aún a las voluntades individuales de sus miembros. En segundo lugar, está la sugerencia de que la voluntad general es infalible, puesto que no puede admitirse la posibilidad de error si todo el pueblo ha expresado su asentimiento a una ley que efectivamente representa el interés público. En este caso la voluntad general consiste en un ideal al que todas las leyes tienden, pero que no siempre alcanzan.

Paralelo al concepto de “voluntad general” se halla el de “voluntad de todos”, que no es lo mismo: la sutil distinción se encuentra en que esta última voluntad es meramente el agregado, la suma, de las voluntades individuales. En cierto sentido, un concepto mucho más numérico que abstracto, como es el de voluntad general.

Al independizarse de la Gran Bretaña las colonias americanas, los fundamentos que brindaron a sus nuevas instituciones estuvieron dados principalmente por la interpretación que Montesquieu hizo de la constitución británica y por los aportes teóricos de Rousseau respecto de la democracia, la soberanía popular, la voluntad popular, la voluntad general -conceptos estos últimos poco claros en el

autor, que más que un pensador sistemático fue un gran generador de ideas, pero que aun con sus confusiones, ofreció un poderoso abono para el desarrollo posterior de instituciones democráticas.

Además, su influencia en la Revolución Francesa es sin duda superior a la de todos los otros pensadores que prepararon el camino de la guillotina. Más que Montesquieu y más que Locke, racionalistas al fin, es Rousseau quien impresiona y apasiona a los revolucionarios, que en esencia eran, como él, románticos.

Figura única en muchos sentidos, Rousseau es un romántico en tiempos de racionalismo iluminista: su novela "La nueva Eloísa" es una glorificación de los sentimientos y las emociones en contra de las creencias contemporáneas de que había que racionalizar y reprimir los instintos y las pasiones. En "Emilio", su novela siguiente, que ha sido considerada como el más grande de los escritos referidos a educación, también contraviene las tendencias de su época en cuanto a que la educación no debe ser castigadora ni tiene que doblegar las tendencias naturales de los niños, sino, por el contrario, debe estimularlas para hacerlas crecer y florecer. Siendo un romántico en época racionalista y cientifista, desdeña sin embargo el método aristotélico de Montesquieu de reconocer primero la realidad de las constituciones y leyes para luego extraer de ellas principios generales, y prefiere elucubrar sus propuestas a partir del pensamiento propio... Las contradicciones de su pensamiento tanto como las de su carácter han proporcionado terrenos muy fértiles para la biografía y las interpretaciones dispares.

Sus "Confesiones", publicadas póstumamente, son quizá las primeras, luego de las de San Agustín, en que un espíritu humano se autorretrata en toda la gama de sus matices, desde los más oscuros hasta los más brillantes, sin temor ni a la condena de las muchas debilidades confesadas, y sin temor tampoco a la condena por el sentido profundo que el autor tenía de su propio valor como escritor, como pensador, como persona. Literato ante todo, filósofo

sólo en un sentido parcial y por la repercusión de sus ideas, Rousseau permanece como una figura un tanto misteriosa, con admiradores y detractores, que encuentran en él desde un loco y un inmoral hasta un héroe excelso del arte y del pensamiento.

La Independencia de Norteamérica

No obstante todas las características “revolucionarias” que tuvo en su momento la Reforma protestante en contra del “orden establecido”, no existe en la historia moderna un caso de ruptura de las formas políticas imperantes digno del nombre de revolución, hasta que se desencadena a fines del siglo XVIII la independencia de las colonias inglesas en América del Norte. Ser el primer ejemplo de una revolución victoriosa le otorga ya por sí solo un papel preponderante en la historia de las ideas políticas, incluso al margen de cuáles hayan sido las doctrinas que la inspiraron.

El alcance de la “Revolución americana”, como se la llama en la tradición anglosajona de los estudios políticos, ni siquiera tiene proporción con la cantidad de personas que involucra, en tanto que por otra parte sus móviles son variados y corresponden a órdenes muy diversos. Cuando las colonias inglesas de Norteamérica declaran su independencia, la población total que representan oscila en torno a los tres millones de habitantes, y los problemas que los distanciaban de la metrópolis iban desde intereses económicos y comerciales contrapuestos, ya que negociantes y armadores ingleses quieren conservar sus monopolios con el apoyo del gobierno, en tanto los de “Nueva Inglaterra” o Norteamérica quieren igualdad de condiciones; por otro lado, la metrópolis se reservaba el derecho de aplicar tributos a los colonos aunque no ofrecía canal alguno de expresión para sus intereses -impuestos que tras la Guerra de los Siete Años, Inglaterra hace aún más pesados.

Luego, está el problema de que los gobernadores son nombrados,

naturalmente, por Londres, y muchas veces no hacen en tierra americana otra cosa que ganarse la animosidad de los criollos: es natural, pues éstos se veían excluidos por ellos del gobierno de sus propios asuntos.

Por eso se ha dicho que la Revolución Americana, a diferencia de la Revolución Francesa que vendría más tarde, no tiene como antecedentes las ideas y los discursos intelectuales de los filósofos y pensadores —salvo Locke—, sino circunstancias tan concretas como son el derecho que puede tener un gobierno para cobrar impuestos en tierras cuyos habitantes carecen de derecho a voz y voto. ¿Cómo podría tener la capacidad de imponer tributos un parlamento en el que no se está representado?, es la pregunta clave. Y la respuesta está dada en el axioma inglés de acuerdo al cual “no taxation without representation”, o sea, sin representación no hay impuestos.

La insurrección desencadenada por estos motivos se impone, y recibe el apoyo decisivo de algunas viejas naciones europeas que habían sido o estaban siendo enemigas de la política inglesa del momento, como, especialmente, España y Francia, esta última quizá la que tuvo más activa participación y que no mucho más tarde se vería asolada ella misma por una revolución mucho más violenta.

Pero la Revolución Americana no despertó rechazos en ninguna parte; al contrario, se consideraba conforme al derecho natural que una colonia se independizara y conforme a la moral que intentara ser económicamente poderosa e independiente. Por lo demás, América del Norte ya tenía desde antes de su Revolución o Independencia una muy extendida imagen mítica en Europa, como que era el lugar idílico del encuentro entre la saludable naturaleza y el buen salvaje, lo que bien se podía apreciar en las novelas famosas de Chateaubriand “Atala” y “René”, que transcurren en la Luisiana francesa, y que proviniendo de un autor tan opuesto a Rousseau, sin embargo se hacen cargo del mundo de la naturaleza

en términos parecidamente idealizadores. Si tanto obras literarias como pensadores políticos habían idealizado la América del Norte, como naturaleza y como población, tanto más idealizada quedó luego de alcanzar su independencia: casi como el mundo perfecto donde hombre, naturaleza y leyes políticas confluían en común acuerdo hacia la vida buena y apacible.

Los nombres más significativos de este fenómeno que luego trascendería con tanta fuerza las fronteras norteamericanas y que tanto influiría en las propias colonias francesas y españolas, resultan bien conocidos: Benjamín Franklin, Thomas Paine, Jefferson, entre los principales. Todos ellos imbuidos del espíritu racionalista de la Ilustración, todos ellos convencidos de una moral pragmática o utilitaria, que se correspondía muy bien con el momento histórico por el que pasaba Occidente y para el cual, quizá en vista de tantos males sociales como los aquejaban a la generalidad de la población, lo útil venía a ser sinónimo de bueno.

Franklin

El bostoniano Benjamín Franklin (1706-1790), hijo de un fabricante de velas de sebo, tipógrafo en Filadelfia luego de huir de su casa, gran lector y autodidacta en múltiples materias, es uno de los especímenes humanos más extraordinarios producidos por Norteamérica. Sus intereses de buen ciudadano y de “amigo de la humanidad” se extendieron en tantos sentidos, que se le recuerda simultáneamente por acciones tan diversas como fundar la primera biblioteca de América, corredactor la Declaración de la Independencia de América, inventar el pararrayos, ser periodista, embajador en Inglaterra y en Francia, autor de una “Autobiografía” hoy en día un clásico de la literatura norteamericana... Sus intereses se derramaban por todo el ámbito de lo humano, desde el área de lo municipal y lo político hasta la filosofía práctica tanto como la especulativa. Junto a labores como las mencionadas, desempeñó

numerosos puestos políticos de importancia en su país y a su muerte era ya profundamente admirado y querido tanto en Europa como en los Estados Unidos. Durante tres días guardó luto en su memoria la Asamblea Nacional Francesa, a iniciativa de Mirabeau, al saberse la noticia de su fallecimiento.

Masón, el “Sócrates de América” se esmeró en articular un pensamiento que juntara lo útil con lo bueno, haciendo así paralelo con el “utilitarismo” que Bentham desarrollaba en Inglaterra. Sus preocupaciones fundamentales eran, en efecto, la moral y el bienestar público, y de ese modo es que, como un excelente ejemplo del buen burgués, recomienda el ahorro y la templanza como las principales virtudes. El ahorro y el esfuerzo en el trabajo eran en su opinión la senda por la cual los hombres podían llegar a ser felices; eso, más las trece virtudes que según cuenta en su “Autobiografía”, se comprometió a adquirir: templanza, silencio, orden, resolución, economía, trabajo, sinceridad, justicia, moderación, limpieza, castidad, tranquilidad y humildad. Virtudes que se empeñó en ir adquiriendo una tras otra. “Imitad a Jesús y a Sócrates...” era uno de sus consejos.

De carácter eminentemente práctico, su manera de pensar no admite mayor precisión que ésta, puesto que si bien fue hombre de ideas que resultaron importantes en la Independencia de su país, diplomático cauteloso y eficiente, científico notable, su influencia pública está dada ante todo por su gran equilibrio y sentido común, a la vez que por su eficiencia práctica, todo lo cual le otorgaba más el temple de un hombre de acción que de pensamiento: aunque él posiblemente lo hubiera preferido al revés, sus conciudadanos no lo dejaron descansar ni le permitieron restarse a las tareas que por entonces demandaba el país.

Thomas Paine

Una de las figuras más pintorescas de la Independencia norteamericana es Thomas Paine (1737-1809), que nació inglés y cuáquero, y que murió en Nueva York, librepensador, después de haber sido uno de los artífices de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y de haber sido ciudadano francés, electo incluso para la Convención como delegado girondino.

Quien lo sacó de la oscuridad y pobreza en que vivía en Londres, justamente en momentos en que se encontraba cesante y ya próximo a los cuarenta años, es Benjamín Franklin, que adivina en él un talento útil. Efectivamente, Paine se había formado a sí mismo una sólida cultura filosófica ilustrada, que sumada a las recomendaciones de Franklin con las que llega a Filadelfia, le granjean prontamente una amplia reputación como periodista y pensador. En diarios de Pensilvania publica algunas de sus mejores obras, “El sentido común” y “La crisis”, en las cuales se adelanta a poner por escrito lo que luego se encontraría en las bases de la Declaración de Independencia.

Cuando regresó años más tarde a Inglaterra, ya retirado de la vida pública, se encontró con los ataques de Edmund Burke en contra de la Revolución Francesa, a los que respondió con un libelo titulado “Los derechos del hombre”, que le valió la acusación de alta traición. Logró escapar de Inglaterra, con la ayuda de Blake, y pasó a Francia, donde fue recibido con grandes honores y donde llegó a ocupar el puesto ya señalado en la Convención. Y sin embargo, fue a parar a la prisión del Luxemburgo cuando los extremistas se hicieron con el poder; ahí, encarcelado, escribió “La edad de la razón”, que sus adversarios llamaron “la Biblia del ateo”, y no pudo volver a América hasta que Jefferson subió al poder. Paine regresó, pero ya no tenía la popularidad de antes y murió pobre y combatido.

Al igual que Franklin, su pensamiento es el de la Ilustración, pero además es abiertamente republicano, como lo hace ver en su

opúsculo “El sentido común”, donde acusa a la monarquía de ser una especie de “papismo” político; enfatiza la distinción entre sociedad y gobierno, alegando que la primera es fruto de nuestras necesidades, en tanto que el segundo lo es de nuestros vicios y defectos: “la primera procura nuestra felicidad de una manera positiva, uniendo nuestros afectos; el segundo, de una manera negativa, restringiendo nuestros vicios. La una alienta la unión, el otro crea distinciones; la una protege, el otro castiga”. Todas éstas, y otras, ideas que reciben acogida más tarde en la Declaración de la Independencia y en la Constitución de los Estados Unidos.

Jefferson y la Declaración de Independencia

Thomas Jefferson, tercer presidente de los Estados Unidos, vivió entre los años 1743 y 1826. “Apóstol de la libertad y la democracia”, como fue llamado, pertenecía a una de las más ilustres familias de Virginia. Abogado, feliz padre de familia, tempranamente empezó a sustituir el ejercicio de la abogacía por las cuestiones públicas, siendo su primera aparición de importancia en esta materia un documento presentado ante la Convención de Virginia, “Examen sumario de los derechos de América”, donde niega la supremacía del Parlamento inglés, censura los errores del monarca, alega por el fin de los derechos ingleses sobre sus colonias y queda así a la cabeza de los jefes más radicales de la insurrección anti-británica.

A los treintatrés años es llamado a formar parte de la comisión que redactaría la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. En ella fue él quien hizo las mayores contribuciones, estampando allí sus convicciones y su fe en el hombre demócrata, laico y libre.

Desde un comienzo de su vida pública se manifestó partidario de la libertad de los esclavos; admirador de John Locke, cree en la bondad innata del ser humano y a la vez piensa que los gobiernos son una amenaza permanente para los ciudadanos; partidario a ultranza de la libertad religiosa, rechaza la esclavitud y sobre todo,

impulsa la educación: piensa que el mal se origina en el hombre por la ignorancia, y en consecuencia sostiene que hay que enseñarle a seguir las normas de la moral porque eso no sólo equivale al buen comportamiento, sino al ser feliz.

Fue elegido miembro al parlamento de Virginia, fue incluso gobernador de ese Estado, y se le reconoce como autor de numerosas iniciativas de bien público que no siempre tuvieron éxito o se concretaron, pero que completan su imagen como la de un gran estadista: la fundación de escuelas, de una universidad y de una biblioteca estuvieron entre los proyectos que sólo mucho más tarde se verían cumplidos. Se lo nombra embajador en Francia tras el triunfo de la Insurrección, y allí prosigue la genial tarea llevada adelante por su antecesor Benjamín Franklin, aprovechando a la vez de nutrirse a fondo de la filosofía Ilustrada y revolucionaria, que ya le era conocida. Francia, pudo decir más tarde, fue su segunda patria.

La “Declaración de Independencia”, redactada por él en junio de 1776, se origina en la aspiración de las colonias a justificar su actitud frente al mundo. Se basa en la validez universal de la ley natural y advierte al rey de Inglaterra, limitado por los poderes de diversos parlamentos, que uno de ellos, precisamente el Parlamento inglés, viola los derechos de los trece restantes, al pretender imponerles normas y leyes que venían a ser tan arbitrarias como si el parlamento de Virginia quisiera imponérselas al parlamento de Inglaterra. Los ideales a los que Jefferson consagró su vida están ahí representados: llevó a la práctica las teorías de Locke sobre la libertad e igualdad política, así como sobre los límites de las responsabilidades que tienen los gobernantes en el uso de sus facultades. La vida, la libertad y el derecho a la búsqueda de la felicidad quedan establecidos como atributos básicos de todo ciudadano.

Principios como los señalados se encontraban, ciertamente, en las enseñanzas de Locke, pero a partir de la Declaración empiezan

a hacerse carne en la realidad de una nación en el momento de su nacimiento, y en consecuencia a tener resonancia universal. Es por ese motivo, más que por la novedad de las articulaciones teóricas que produjera, que la Independencia de los Estados Unidos tiene un lugar en el recuento de las ideas políticas de Occidente: encarna por primera vez un ideario que rompe de manera más o menos radical con las formas políticas imperantes hasta entonces en el mundo occidental.

La Revolución Francesa

En los finales del largo reinado de Luis XIV, llamado el “Rey Sol”, ven algunos historiadores los primeros comienzos de la decadencia monárquica francesa que culminaría en el reinado de su descendiente Luis XVI. El Rey Sol, en efecto, reinó durante demasiados años —de 1643 a 1715—, y en los últimos de ellos Francia había empezado ya a dejar de ser el deslumbramiento de Europa. Demasiadas guerras, excesivas ambiciones, pocas reformas, condujeron al país a un estado en el que no todo lo que brillaba era oro: bajo los lujos de la monarquía empezaban ya a presentirse los andamiajes resquebrajados e insostenibles a largo plazo del Estado francés. A la muerte de Luis XIV sube al trono su bisnieto Luis XV, con cinco años de edad. Se comprende que con tan modesta experiencia difícilmente el nuevo rey estaba en condiciones de llevar adelante las reformas que el penoso estado del pueblo y de la nación exigían, y tampoco logró hacer nada de ello cuando alcanzó la mayoría de edad y pudo ejercer el poder por sí mismo. Muere en 1774 y sube entonces al trono su nieto Luis XVI, en pleno decaer de las pasadas grandezas, aunque no del boato de la Corte.

Hombre de limitado talento, de corazón apacible y hasta generoso pero de poca visión y determinación, Luis XVI prosigue con inercia el rumbo decadente de la monarquía francesa que a la vez era el

camino decadente de la economía y de las grandes masas campesinas y obreras del país. Se enfrenta así, casi como si no tuviera suficiente conciencia de lo que estaba ocurriendo, a los Estados Generales, que no eran convocados desde hacía décadas, esperanzado en que de allí surjan soluciones a los apremiantes problemas que aquejaban al país. Empero, los Estados Generales, en los que se daban cita la nobleza, el clero y el “tercer estado”, es decir el pueblo, se hallaron frente a la disyuntiva de que si la votación se hacía por estamentos sociales, las cosas seguirían tal como se encontraban, puesto que ni nobles ni clero estaban dispuestos a renunciar a sus privilegios, como por ejemplo la exención de impuestos, en tanto que el Tercer Estado demandaba con urgencia una más equitativa distribución de las cargas para la mantención del Estado. Los nobles, con el pretexto de no legitimar con su presencia las pretensiones del Tercer Estado, decidieron no hacerse parte en las reuniones de los Estados Generales, pero la consecuencia de ello fue que el Tercer Estado, contando con la representatividad de más del 95 por ciento de la nación, se consideró suficiente para sesionar y resolver asuntos por sí solo, por lo cual declaró la Asamblea Nacional. Poco a poco Francia y sobre todo París iban perdiendo el orden. Aparecían cada vez con mayor profusión periódicos ofensivos a las autoridades reales, se quemaban públicamente efigies de los ministros del rey, y finalmente se incorporaban a las peticiones del pueblo miembros de la nobleza, como el conde Mirabeau, y del clero, como el abate Sieyès. El rey y sus ministros tuvieron que acceder finalmente a la declaración de Asamblea Nacional, en la que los votos tendrían valor equivalente entre los participantes de las diferentes categorías de la sociedad. Esto ocurre ya el 27 de junio de 1789. Menos de un mes más tarde, el 14 de julio, tiene lugar la toma de la Bastilla, prisión emblemática cuyos asaltantes no hallaron dentro de ella más que cuatro presos, y ninguno de carácter político. Sin embargo, esa toma simboliza hasta hoy la Revolución Francesa.

Pasando por múltiples y complejas etapas, en las que las fuerzas anti-monárquicas y pro-monárquicas se dividían y se volvían a dividir o a reunir, y pasando por variados episodios entre los cuales está el que se declara la monarquía constitucional y se expropián las tierras y otras posesiones del clero y de la nobleza, la monarquía francesa acaba por sucumbir luego que el rey y su familia son detenidos durante un intento de fuga del país, en 1791.

A partir de ese momento empieza a recorrerse el camino del republicanismo, no sin que tuvieran lugar algunos de los más sangrientos capítulos de la historia de Francia, entre los que destacan las “masacres de septiembre”. Como lo relata un historiador, el 2 de septiembre comenzó “una degollina” de prisioneros políticos, llevada a cabo por entusiastas voluntarios. Irrumpieron en las prisiones, asesinando sistemáticamente a los presidiarios, 1.200 en total, incluyendo a clérigos, monárquicos, delincuentes comunes y otros, sobre los que no pesaba acusación alguna. Los relatos de la época describen una serie de horrores y brutalidades increíbles, incluso hablan de canibalismo. La princesa de Lambelle fue obligada a desnudarse, posteriormente fue violada y su cuerpo mutilado; algunos fueron decapitados, otros acuchillados con sables hasta la muerte, y otros quemados. Por otra parte, algunos prisioneros fueron simplemente liberados, e incluso escoltados hasta sus casas por personas manchadas con la sangre de otros menos afortunados. El embajador inglés sólo comentó: ‘¡Qué gente!’

Pero esto, que se veía estimulado por las autoridades revolucionarias, resultó ser no más que el comienzo. La república fue proclamada en 1792, y en enero de 1793 fue ejecutado el ciudadano “Luis Capeto”, ex Luis XVI; en octubre siguió esa suerte su mujer, María Antonieta. Y ahí recién comienza lo que la historia ha llamado el período del “Terror”, con guillotina incluida.

Revolución exportada

El lugar que merece la Revolución Francesa, que es un hecho histórico, en un libro de esta naturaleza, centrado en las ideas políticas, se justifica al menos por tres razones.

Por una parte, esta revolución es la manera en que alcanzan su concreción suprema las ideas que muchos pensadores de los que hemos hablado en páginas anteriores habían venido acumulando sobre la sociedad, las críticas que muchos filósofos venían haciendo al estado de cosas imperante, la ironía que habían derramado como ácido sobre personas e instituciones.

De manera muy particular, la Revolución Francesa recoge los legados de Montesquieu, en cuanto a la separación de los poderes del Estado en Ejecutivo, Legislativo y Judicial, rompiendo la unidad de esos poderes que hasta entonces eran retenidos en el cetro real.

Luego, la influencia del inglés John Locke y su aseveración de que la principal razón de ser del Estado consiste en asegurar la libertad y la propiedad de los ciudadanos, de los individuos, que con ése y no otro objetivo le ceden la autoridad para gobernar.

Por último, y quizá lo de más influencia, el pensamiento de Juan Jacobo Rousseau, que llegó a dar nombre a una de las corrientes más exaltadas de los revolucionarios, los “jacobinos”; en efecto, para Rousseau, la supremacía de la voluntad popular como receptáculo de la soberanía nacional, estaba por encima de cualquier corona. La soberanía no reside en el “soberano”, reside en la voluntad de todos los que constituyen la nación, y esa soberanía es la máxima autoridad posible, la mayor e incluso ilimitada facultad que posee una sociedad para decidir sus asuntos.

De hecho, a poco andar, en medio del desorden de la Revolución, tanto la separación de los poderes de Montesquieu como el cuidado de la libertad y la propiedad de los ciudadanos proclamada como misión para el Estado por Locke, son dejadas de lado en aras de este tercer principio enunciado por Rousseau: la soberanía del pueblo,

la misma que más tarde acaba justificando la aparición de Napoleón y su Imperio, como la manera en que el pueblo francés logra hacer primar su soberanía, aun suspendiendo entretanto aquellos otros derechos ciudadanos proclamados en su momento como sagrados. Cabría recordar al respecto aquellas palabras de Maquiavelo: “La democracia cuando se puede, la dictadura cuando es necesaria”...

La segunda razón por la cual la Revolución Francesa merece un lugar en una historia de las ideas políticas se encuentra en el hecho de que no sólo fue el efecto de múltiples pensadores y filósofos, sino que además fue la causa de que dichas ideas se repartieran por el resto de Europa, llegando en pocos años a cambiar la geografía política de Occidente: como un incendio, las guerras napoleónicas y las ideas revolucionarias cundieron por toda Europa, y entre sus más evidentes resultados está la pérdida por parte de España de sus colonias americanas, con la correspondiente independencia de los países de Centro y Sudamérica -entre ellos Chile.

Por toda España, Italia, Alemania, los Países Bajos, las ideas que originaron la Revolución Francesa, a pesar de los excesos y luego de los retrocesos que sufrieron en su propia patria, se repartieron, se asentaron, se hicieron carne en pensadores y en instituciones nuevas, así como en la abolición de otras arcaicas, y modificaron de manera irreversible la faz de las cosas y la manera de pensar de las personas.

El mapa político de Europa, desde el punto de vista de las ideas políticas imperantes, presenta a partir de la Revolución un estado de cosas que es el que hace comprensible el advenimiento de las nuevas formas de gobierno, la decadencia del concepto de origen divino del poder de los reyes, la difusión de la soberanía popular o nacional, etc. Por eso se ha dicho que la Revolución Francesa no es un hecho puramente francés: Francia fue el país europeo que mejores condiciones presentaba para que en él tuviera lugar un remozamiento de las instituciones del viejo continente, para que

Europa se sacudiera de situaciones sociales sobrepasadas por el correr del tiempo, el crecimiento de la población, el cambio de las costumbres, que hacían difícil la propia supervivencia de los Estados, no ya tan sólo de los sectores más desfavorecidos de la sociedad.

Así y todo, los principales textos donde se consignan las creencias impuestas por la revolución son, naturalmente, franceses: ante todo, la “Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano”, de agosto de 1789, declaración que tan escarnecida iba a ser por la propia Revolución, pero que también tendría tanto impacto posterior en las décadas siguientes, por todo el mundo, y hasta el día de hoy.

En fin, un tercer motivo para explicar la presencia de un acontecimiento histórico como la Revolución Francesa en un texto sobre ideas políticas, se encuentra en que ella dio origen al pensamiento contrarrevolucionario, precisamente, y gracias a ella es que se vertebra por vez primera una filosofía conservadora.

Contrarrevolución, Edmund Burke

Un país se libra por sobre todos los demás de los efectos y de la influencia revolucionarias: Inglaterra. Por una diversidad de factores, que van desde la diferente organización que tenía la monarquía inglesa y que permitía la movilidad social, posibilitando que un comerciante rico se incorporara a las clases gobernantes, posibilidad que no conocía la Francia de Luis XVI, hasta la diferente idiosincrasia del pueblo, el hecho es que Inglaterra se siente amenazada, y hasta asustada por el tremendo cataclismo político ocurrido en su vecina Francia, pero sin llegar a verse envuelta en ninguna de sus caóticas consecuencias.

Desde el punto de vista de las ideas, esa marginación de Inglaterra tiene un nombre: Edmund Burke –1729-1797-. Irlandés, nacido en el seno de una modesta familia protestante, abogado que nunca

ejerció y político dirigente del partido liberal, del que fue diputado, es por sobre todo el primer crítico de la Revolución y asimismo el primer pensador que dota al conservantismo político de algo que pudiera llamarse una filosofía política.

Debe recordarse que hasta el momento en que tienen lugar las sesiones de la Asamblea Nacional francesa, no existían los conceptos de izquierda y derecha, implantados a partir de aquel momento de acuerdo al hecho de que los miembros más radicales de dicha asamblea se instalaban a la izquierda, a la derecha los más conservadores y al centro los moderados. Hasta aquellos días, entonces, había pensadores que promovían reformas mayores o menores, o que hablaban de la naturaleza de la sociedad interpretándola de acuerdo a perspectivas más o menos realistas, idealistas, humanistas, teológicas... Pero no se había dado aún la situación de que hubiera que hablar de pensadores de izquierda o derecha, conservadores o revolucionarios. Burke es el primero en oponerse frontalmente a los principios aparentemente tan racionales y tan razonables que inspiraron la Revolución, y lo hace con una admirable prosa en la que se articula por primera vez un credo político tradicionalista.

Sus "Reflexiones sobre la Revolución Francesa" fueron escritas en 1790. Se trata de una obra desordenada y vehemente, en la que el autor no pretende erigir un sistema de pensamiento, sino más bien oponerse, con gran pasión e incluso odio, a lo que llama "filósofos parisienses" y a los que piensan que la razón pueda ser la que organice los principios de una sociedad. Al contrario, en sus discursos, cartas, artículos periodísticos, aforismos y variedad de formas escritas en que presenta su manera de ver las cosas, Burke deja traslucir lo que después de todo es un bien consistente sistema de pensamiento, aunque jamás fuera escrito ordenadamente: en él estipula que la sociedad no es organizada por la razón del hombre, sino por la tradición que van asentando las sucesivas generaciones. Lo básico en él es que los pueblos y las naciones se van haciendo a

través de los siglos y de las generaciones, y que así van constituyendo una tradición social, política, que es la única base segura para la convivencia pacífica.

Alterar esas costumbres y tradiciones en nombre de legalismos y racionalismos novedosos viene a equivaler, para él, a jugar con la moral, a experimentar con la vida de una nación, a someterla a todos los riesgos de la violencia, el descontrol, el mal. No es la razón la que puede otorgar bases firmes y fiables para la organización de la sociedad, por mucho que se trate de la razón de pensadores de la mayor inteligencia, sino lo que esa sociedad ha acostumbrado a hacer a través de los tiempos, mediante la acumulación de hábitos que se van formando por necesidad propia y demostrando con su perdurabilidad su razón de ser y sus beneficios, es decir, mediante tradiciones vivientes que aseguran la existencia pacífica y virtuosa.

El saber del pasado es un tesoro que se ha acumulado con esfuerzo a través de siglos y no es posible que lo mejoren las modificaciones que se les ocurra hacerles a algunos filósofos. Así, lo peor de la Revolución Francesa, para él, viene a ser esa ruptura con el pasado, que desvincula a la nación francesa de sus tradiciones, de sus raíces, de todo aquello que le diera precisamente continuidad al ser francés. No cabe concebir una nueva sociedad para sustituir la existente, por muy caduca que se la considere, pues jamás una sola mentalidad o un grupo de ellas, por poderosas que sean, será capaz de abarcar en toda su vasta complejidad el entramado de una sociedad que se remonta a siglos y siglos de lenta formación. En consecuencia, el respaldo de la realidad social imperante y el fortalecimiento de los principios sobre los cuales se asienta desde tiempos inmemoriales es el objetivo principal que persiguen los escritos de este político y filósofo, en quien se encuentra no sólo la primera manifestación filosófica del conservantismo, sino una de sus versiones más coherentes y más razonables de cuantas se han concebido desde entonces, con una validez que se mantiene hasta hoy.

Lo anterior no significa que Burke postule la inmovilidad de una sociedad. Piensa, desde luego, que en su esencia una sociedad está bien tal cual la ha llegado a producir su propio pasado, tanto más confiable cuanto más extenso, pero también piensa que los cambios necesarios, si efectivamente se advierte que son necesarios, deben ir siendo introducidos poco a poco, en armonía con las tradiciones y la idiosincrasia de cada pueblo. La prudencia es para él, en este sentido, y como ya lo había sido para algunos de los más importantes filósofos clásicos y católicos de la Edad Media, la primera y principal de las virtudes.

Según él, el mejor gobierno es el que se da a través del sistema monárquico y de una casta aristocrática: niega que los peluqueros o los cocheros tengan el derecho de sentirse llamados a compartir el gobierno: no es eso algo que esté entre las tradiciones ancestrales, justamente. La suya no es una postura democrática ni cree tampoco en un contrato social, salvo como hipótesis fantástica: la sociedad, condicionada a su ser por la Providencia divina, tiene como objeto facilitar la consecución de la felicidad a cada individuo que forme parte de ella, pero se trata de una felicidad a alcanzar mediante “la victoria de la virtud sobre las pasiones”.

No menos moralista es su empeño de que los aristócratas encargados del gobierno sean severos en la conducción de sus actos y en la práctica de las responsabilidades públicas y privadas bajo exigentes disciplinas.

Los elocuentes y apasionados discursos de Burke, inspirados y basados en una filosofía de sentido común tradicionalista tan fácil de entender como la expuesta, junto con sus encendidas descripciones de los horrores revolucionarios, sembraron y acrecentaron en Inglaterra el miedo y el rechazo a todo cuanto significara la Revolución Francesa, contribuyendo así a mantener al país al margen de la oleada revolucionaria que hacía las más grandes conquistas en el continente.

Sólo años más tarde, recién en 1832, Inglaterra vino a dotarse de un Acta de Reforma, moderada y apacible manera de actualizar el estado de cosas, en virtud de la cual se otorgaban novedosas franquicias a la clase media y gracias a lo cual se lograba mantener una cierta descompresión social que, por no haberla habido en Francia, había sido una de las causas de la Revolución. Más aún hubo que esperar, hasta 1867 y 1884, para que el voto llegara a las clases obreras y definitivamente se dirigiera el país hacia una democracia parlamentaria, un proceso que vendría a tener su culminación el siglo XX, en 1918, cuando se le otorga el voto a la mujer. De esa manera la monarquía constitucional inglesa -que por lo demás contó con la suerte de tener por largos años a una monarca de limitadas aspiraciones a la vez que de firme y sensato carácter, la reina Victoria, quien llegara a ser tan querida y hasta venerada por su pueblo-, se vio libre de los peligros de una Revolución tan sangrienta y que durara tantos años en reponer el orden y la prosperidad como fue la que debió padecer Francia.

En la propia Francia hubo también pensadores que han merecido el nombre de “contrarrevolucionarios”, entre los principales de los cuales cabe citar a Joseph de Maistre, Rivarol y el vizconde de Bonald. En todos ellos se advierte el influjo del pensamiento de Edmund Burke: rechazo a la posibilidad de modificar racionalmente las sociedades, ilimitado aprecio por las tradiciones y herencia cultural del pasado, repudio a los excesos revolucionarios, y una filosofía de la historia que ve en los grandes desplazamientos políticos como el de la Revolución Francesa un castigo de la Divinidad a la maldad y al pecado de los hombres. Empero, no hay en ellos, como es lógico, la admiración que siente Burke por las instituciones inglesas y su feliz combinación de libertad con tradición, y sí hay, en cambio, particularmente en De Maistre, una tendencia claramente teocrática, una visión muy convencida de la absoluta supremacía del papado por sobre los demás poderes terrenales y del origen divino de toda autoridad.

Rivarol sintetiza así en uno de sus aforismos buena parte de la filosofía contrarrevolucionaria o conservadora: “No se debe desear ser más sabio que la naturaleza”. Entendiendo de esa manera que las cosas están suficientemente bien tal como la naturaleza, es decir la Providencia o la divinidad, las van dirigiendo. Sobra la intervención racional del hombre, en la medida en que la razón viene a ser una interferencia imposible de manejar o de calcular en sus resultados sobre lo que es la obra de los siglos y las generaciones inspiradas por Dios.

El propio conde De Maitre definió la “contrarrevolución”, para que no fuese a haber equívocos, de esta manera: “La contrarrevolución no es una revolución contraria, es lo contrario de la revolución”.

El cataclismo de la Revolución Francesa no sólo fue tal en suelo francés: como se ha dicho, repercutió en toda Europa, y así como todas las casas reales y todas las testas coronadas temblaron de espanto y de rechazo sobre sus tronos ante el regicidio de Luis XVI, también toda clase de filósofos y artistas sintieron en algún momento su adhesión a ella: Beethoven compone un concierto para el Emperador Napoleón, Kant ve con buenos ojos los inicios de un nuevo orden, Hegel y sus amigos poetas plantan en honor de la Revolución “el árbol de la libertad”...

Sin embargo, así también, con el paso del tiempo y a la vista de tantos de los resultados que dicha Revolución, desencadenada para y por la defensa de los derechos del hombre, ofrecía en desmedro de la propia dignidad humana, son muchos los que se separan de su aprecio inicial y adoptan a través del tiempo posturas contrarias a tan enorme trastorno. Hasta hoy, la Revolución Francesa es vista desde perspectivas muy diversas y hasta contrapuestas, dependiendo de la cosmovisión, de la filosofía y hasta del temperamento de quien la juzgue.

Un hecho en todo caso indudable, es que abrió paso a una nueva era en la historia de la humanidad, y que al margen de algunas de

sus terribles consecuencias inmediatas, logró hacer avanzar ciertos aspectos esenciales de la sociedad en pos de situaciones más acordes a los logros recientes de las ciencias, el comercio, las instituciones, la técnica. Se trata de uno de los capítulos más estremecedores, impresionantes, apasionantes, decisivos, de la historia universal, cuya huella ha quedado manifiesta en todo quehacer humano, desde el arte hasta la leyenda, pasando por la filosofía y desde luego que por la política, y al cual el emperador Napoleón termina por poner una ambigua culminación, en la medida en que, por una parte, es el primer responsable de la difusión de los principios revolucionarios por el resto de la Europa continental, en tanto que por otra, con su coronación y con su implantación de nuevas casas reales y de nuevas coronas viene a representar, en cierto sentido, un regreso a todo aquello que la propia Revolución había pretendido abolir. Empero, no hay que confundirse sobre este discutido punto: precisamente se ha llamado “bonapartismo” a este aparente resurgimiento o “resucitación” de las viejas instituciones que representarían Napoleón y su Imperio, como si las cosas hubieran vuelto a su lugar, a su antiguo lugar: sin embargo, los principios defendidos y materializados por tal nuevo régimen no son ya los del “ancien régime”. Son la cristalización de las fórmulas revolucionarias, elevadas ahora al trono.

Utilitarismo inglés, fisiócratas franceses

Con posterioridad a la Ilustración, y en torno a los dos grandes fenómenos de la Revolución Americana —la independencia de los Estados Unidos— y de la Revolución Francesa, tienen lugar en Europa dos movimientos intelectuales de muy diversa índole, que resultan esenciales para el desarrollo del pensamiento político occidental. Uno de ellos es el de los llamados “filósofos radicales” o “utilitaristas” ingleses, en tanto que el otro es el del “idealismo alemán”. En la tradición anglo-sajona de los estudios políticos, el utilitarismo de

Bentham y sus seguidores ocupa siempre un destacado capítulo, en cambio en los de tradición latina, que son los que se escribe y utiliza habitualmente en los países de habla hispana, tiene escasa o nula presencia, disminuida o eliminada a costa, por lo general, de sobredimensionar a Rousseau.

Aunque desde una perspectiva exclusivamente filosófica, es incomparable la supremacía del idealismo alemán, lo cierto es que desde la perspectiva político-social el utilitarismo ha tenido una importancia que en este texto no podremos ignorar. Lo origina el precoz Jeremías Bentham (1748-1832), que ya a los tres años sabía hablar latín; londinense, hijo de un abogado de fortuna que lo destinó a su misma profesión, no la ejerció porque “su voz era demasiado débil”, aunque sí fue un teórico del derecho. La temprana lectura de autores políticos inclina al futuro líder de los utilitaristas hacia el estudio de las cuestiones sociales y de las reformas que en su opinión requerían.

Dejando a un lado los métodos apriorísticos de Rousseau, e incluso el apriorismo racionalista de un Locke, se inclina Bentham por evaluar la legitimidad de las instituciones políticas y sociales de acuerdo a su capacidad para proporcionar placer o dolor en sus destinatarios, los ciudadanos. Sostiene que placer y dolor son los dos amos que gobiernan todos nuestros pensamientos, actos y palabras, y de esta constatación de tipo psicológico extrae la conclusión de que las leyes y los poderes públicos son más o menos positivos para una nación en la medida en que acarreen mayor o menor felicidad o dolor, al margen de consideraciones filosóficas de otro tipo en las que pretendan fundarse.

Lo mejor es lo que produce mayor placer para una mayor cantidad de personas.

Esta concepción está teñida, además, de un intenso individualismo, en cuanto que el placer y el bienestar a los que se refiere no son los de la nación, el Estado o el país, sino el de las personas

particulares, individuos, hombres y mujeres miembros de una sociedad. A la vez, es un pensamiento imbuido de profundo sentido democrático, puesto que sostiene que el placer o bienestar de cualquier persona vale exactamente lo mismo que el de cualquier otra, independientemente de su posición social.

Guiado por estos principios y bien acompañado de seguidores como James Mill y su hijo John Stuart Mill, Bentham fue un gran propulsor de reformas sociales y a él se atribuye en gran medida el que en Inglaterra no se produjese un equivalente de la Revolución Francesa. Curiosamente, su principal obra, “Introducción a los principios de la moral y de la legislación”, que le demandó un trabajo de quince años, fue publicada al mismo tiempo que en Francia se desataba la Revolución: 1789. Como obra originaria de la doctrina “utilitarista”, y haciendo honor a este nombre, establece que lo útil es aquello que procura placer o evita dolor al mayor número posible de personas, y que en consecuencia lo útil es el fundamento de la moral, del derecho y de la legitimidad del gobierno.

Semejantes teorías implican una crítica a los conceptos de derecho y ley natural, puesto que si las leyes positivas van a producir la felicidad del mayor número posible de ciudadanos, no podrán lograrlo sino a través del cálculo utilitarista y de los principios del utilitarismo, y no a través de su presunto apego a legalidades naturales que estarían insertas en el mundo y en los seres, desde los cuales habría que desentrañarlas.

Esta identificación entre lo bueno y lo útil, en efecto, resulta muy contraria a los conceptos basados en el cristianismo que habían orientado a las corrientes principales de la filosofía occidental. Se la ha asimilado al hedonismo, al eudemonismo, y ha tenido expresiones posteriores en filósofos como el norteamericano William James, padre del “pragmatismo” (que viene a hacer equivalentes lo útil con lo verdadero). Eso le ha valido ser objeto de múltiples críticas, como por ejemplo, que si la “utilidad” es lo que permite encontrar

la “felicidad”, la ética se reduce a una cuestión de calcular las consecuencias de los actos, y que en todo caso, la felicidad no puede perseguirse por ella misma, sino que es siempre el efecto de algún otro logro: no se persigue ni se encuentra la felicidad por buscarla a ella por ella misma, sino que la felicidad es consecuencia de haber dado con otros objetivos.

Sin embargo, más allá de las particularidades de la teoría y de las múltiples críticas que ha recibido, es un hecho que en parte gracias a Bentham y su reformismo social, Inglaterra fue uno de los pocos países europeos que pudo escapar a la oleada revolucionaria, encaminándose, en cambio, por una senda de evolución social, que aproximó más y más la monarquía constitucional parlamentaria y aristocratizante que imperaba, a una fórmula progresivamente democrática. Las condiciones a menudo degradantes en que vivían los trabajadores a comienzos de la era industrial, y los privilegios que guardaban para sí los terratenientes y miembros de la nobleza y aristocracia, fueron encontrando gracias a ideas como las de los utilitaristas ciertas válvulas de escape a la presión social, cosa que no ocurrió en Francia. De esa manera Inglaterra sorteó los peligros de la violencia revolucionaria, a la vez que los obstáculos de una teoría conservadora quizá demasiado próxima al inmovilismo como la de Edmund Burke (que con su prosa brillante, como hemos dicho, se encargó de sembrar el pánico en Inglaterra frente a los efectos de la Revolución Francesa, sentando las bases de una doctrina política conservadora, tradicionalista, por primera vez en la historia). Gracias al utilitarismo la Gran Bretaña dio con las fórmulas que posibilitaron el desenvolvimiento comparativamente pacífico del país a lo largo del siglo XIX, en pos de reformas sociales que mejoraban las condiciones de la clase obrera, y de condiciones políticas que hacían cada vez más democrático el sistema del parlamentarismo aristocrático.

Se cuenta entre los sucesores de Bentham a los miembros de la “Escuela

de Mánchester”, tales como Adam Smith -“La riqueza de las naciones”, 1776- y David Ricardo, cuya importancia radica especialmente en el terreno de la economía y los estudios económicos: ellos despejaron el camino para el desarrollo desbordante del capitalismo y del “laissez-faire” como formas de producir una riqueza suficiente para que pudiera mejorar la situación de todos.

La Revolución Industrial que se desataba en la época, junto a las teorías utilitaristas de Bentham y Stuart Mill y a los conceptos ordenadores del capitalismo de los mencionados economistas, signan el siglo XIX victoriano como una era de auge económico, en el que a pesar de la desigual distribución de la riqueza y de las insalubres condiciones de los trabajadores y en general de los pobres, como se aprecia por ejemplo en las novelas de Charles Dickens, va teniendo lugar una paulatina evolución, causada por esas mismas teorías. Es evidente, por ejemplo, que si la filosofía social a tener en cuenta para el mejor gobierno, es la de la felicidad y la del mayor placer de cada uno de los miembros de la sociedad, ello constituye por sí solo un impulso a mejorar las condiciones de trabajo en las industrias, en la salud pública, en viviendas populares, etc.

Dos consecuencias aparentemente contradictorias surgidas de las mismas teorías: la menor intervención posible del Estado, puesto que la producción y el trabajo tienden naturalmente a funcionar por sí solos del mejor modo posible, siendo estropeados por el intervencionismo, pero a la vez, fuerte impulso a las reformas sociales, en la medida en que así lo demandaba la premisa de que debía haber la mayor felicidad posible para todos –en lo cual el Estado tenía el papel insustituible de, cuando menos, remover los obstáculos para alcanzar dicho fin.

Las intervenciones del Estado, sin embargo, de acuerdo al credo benthamista, sólo se justificaban cuando el libre juego del “laissez-faire” y de las fuerzas del mercado no dejaban lugar a que los problemas se solucionaran mediante el ajuste de su propio

movimiento: hay que enfatizar que es en el permitir que esas fuerzas actúen con libertad donde esta corriente de pensamiento ve la solución para los problemas de una población creciente y cada vez más sometida a necesidades materiales urgentes.

En estos pensadores, donde se encuentran las primeras raíces del liberalismo contemporáneo, y en los “fisiócratas” franceses —Quesney, Mirabeau, Mercier de La Rivière, Turgot—, pueden buscarse los fundamentos doctrinarios iniciales del capitalismo. De hecho, la expresión “laissez faire, laissez passer, le monde va de lui même” —“dejar hacer, dejar pasar, que el mundo se las arregla solo”— proviene originalmente de Turgot.

El liberalismo de los fisiócratas, sin embargo, era únicamente económico, ya que en cuanto a política, tendían a una figura muy particular de la Ilustración, cual es la del “despotismo ilustrado”. Han sido llamados los únicos doctrinarios del siglo XVIII que se pronuncian abiertamente en favor de esta concepción de la política, en virtud de la cual el monarca podía imponer desde lo alto, a la fuerza si fuere necesario, lo que la razón, el buen gusto y la cultura aconsejaran. Ello, sin embargo, es una exageración del credo fisiócrata, puesto que en verdad para él está la ley antes que todo; y a tal punto es así, que se cuenta de Quesney la siguiente anécdota:

“—¿Qué haríais si fuereis rey?

—No haría nada.

—¿Y quién gobernaría?

—Las leyes.”

La confusión se ha producido quizá porque los fisiócratas se declaran partidarios de la monarquía absoluta, pero no por ello de la “ilegalidad” del poder, por el contrario, es la ley la que manda y de ahí que sea más exacto hablar, en relación al orden político de los fisiócratas, de “despotismo legal”.

Al tratar, poco más adelante, el liberalismo, se verá que estas dos corrientes, el utilitarismo y los fisiócratas, coinciden con él

en importantes aspectos, pero que así también difieren en otros esenciales: con relación al utilitarismo, por ejemplo, son poco “liberales” sus conceptos de reforma social, pues implican o abren paso a la intervención estatal, mientras que los fisiócratas, liberales absolutos en el terreno económico, se apartan por completo del liberalismo entendido integralmente en su poco aprecio por la libertad política y en su gran aprecio por el Despotismo Ilustrado.

Así y todo, este par de tendencias confluyen con aportes diversos en el ancho río del liberalismo, en el que se da abundancia de corrientes y de matices; al liberalismo hacen el aporte del pensamiento que los caracteriza: ordenador en algún sentido novedoso y original, a la vez que sujeto a las limitaciones de su propio tiempo y limitado de visión para los tiempos que habían de venir.

El idealismo alemán

Lo más probable es que haya que buscar los orígenes del idealismo alemán en Inglaterra, concretamente en la obra del obispo anglicano George Berkeley (1685-1753), en la cual la existencia de los seres dependía de que fueran percibidos: “esse est percipi”. De aquello que no es percibido por nadie, no sólo no podemos saber si acaso existe o no, sino que, más aún, podemos asegurar que “no” existe. El nombre que él prefería para su doctrina era “inmaterialismo”, pero con mayor frecuencia ha sido llamada de una de estas otras dos formas: a veces “empirismo”, puesto que afirma que sólo la experiencia del ser garantiza su existencia, pero también y quizá con mejores motivos ha sido llamada “idealismo”, dado que remite a la mente y sus ideas toda experiencia posible; dicho “idealismo”, sin embargo, no tiene relación, como puede verse, con el uso que se le da habitualmente al término, en el sentido de altos ideales o aspiraciones morales elevadas. El idealismo se llama así porque para él los seres, más que existir en sí mismos o por sí mismos, son ideas

de los sujetos que los perciben, y en ellos residen. La materia, para esta doctrina, no existe.

Berkeley salva la dificultad que se le presenta en cuanto a qué pasa con los seres cuando no hay ninguna persona percibiéndolos —por ejemplo, una playa en la que no hay nadie, y mientras no hay nadie, ¿existe, y para quién existe?— respondiendo que en todo caso la sigue percibiendo la mente de Dios.

Esto constituye la base de la que más tarde extraería su doctrina el gran filósofo alemán Immanuel Kant, con quien se inicia propiamente el idealismo alemán, continuado luego por figuras tan eminente de la filosofía como Fichte, Schelling y, sobre todo, la culminación del movimiento, Hegel. Esos cuatro nombres son las cuatro cumbres de un movimiento filosófico que puede estimarse como uno de los períodos más complejos y fértiles de la filosofía occidental, y que a su vez marcó de manera profunda la huella que en el futuro seguirían las investigaciones filosóficas. Ha sido llamado el “Siglo de oro de la filosofía alemana”.

El legado de Kant, pese a múltiples pensadores que desde sus días hasta hoy han tratado de superarlo, sigue siendo una maciza mole de dificultades metafísicas, y algo parecido puede decirse de Hegel, de cuya vertiente de izquierda surge el marxismo, aprovechando muchos de sus métodos aunque cambiando sustancialmente los contenidos de su pensamiento.

Eminentemente filosófico, uno de los extremos de la “filosofía pura”, el idealismo ofrece pocas facetas valiosas para la historia del pensamiento político, pero esas pocas, son de gran importancia. Se las encuentra sobre todo en Kant y Hegel, aunque también J. G. Fichte (“Discursos a la nación alemana”) y más aún F. W. Schelling (“Sistema del idealismo trascendental”) hicieron aportes de posteriores repercusiones.

Kant

Desde el punto de vista de político, la importancia que tiene Immanuel Kant para el idealismo radica en haber sentado las bases de esta corriente, y no tanto en los aportes directos que hizo él a la política, pues sus intereses iban en otra dirección —al punto de que no faltan los autores de textos de filosofía política que ni siquiera le dedican unas pocas líneas. Son las consecuencias que sus ideas tuvieron en sucesores tales como Fichte, Schelling y, más que nadie, Hegel, las que lo hacen decisivo en la historia de las ideas políticas.

Desde luego que no es el fundador absoluto del idealismo, o criticismo, como también ha sido llamada su doctrina: él mismo confiesa el influjo de Hume, que lo habría despertado de su “sueño dogmático”, a la vez que son reconocibles en su obra planteamientos del mencionado obispo Berkeley, de Descartes, de Leibniz, de Montesquieu y de Rousseau: unas y otras raíces permiten sostener que el kantismo es una síntesis del escepticismo y racionalismo previos. Es decir, de la posición que niega la posibilidad de que la mente humana llegue a conocer con certeza la realidad y de aquella otra que sostiene que la razón es suficiente por sí sola para comprender el mundo.

Así visto, Kant es, conjuntamente, la última y suprema manifestación del racionalismo iluminista y a la vez, luego de él, superándolo, el primer representante del célebre “idealismo alemán”. Vivió entre los años 1724 y 1804, sin salir jamás de su ciudad natal, Königsberg; fue uno de numerosos hijos de una familia humilde: su padre era talabartero y su madre, de quien recibió gran influencia, una mujer de gran religiosidad pietista. Se educó en el instituto de la ciudad y luego en la universidad de la misma, de la que más tarde y por el resto de su vida fue apreciado catedrático. Nunca viajó, nunca se casó —“Cuando necesité una mujer, no podía mantenerla; ahora que puedo mantenerla, no la necesito”—, y la regularidad de sus hábitos era tal, que según se cuenta, los vecinos de Königsberg ajustaban

la hora de sus relojes de acuerdo al momento en que veían pasar al profesor Kant rumbo a la universidad o de regreso a su hogar. En sus últimos años abandonó la docencia y fue cayendo progresivamente en la senilidad: él, que había poseído una de las inteligencias más poderosas de todos los tiempos, murió a los ochenta años en el completo marasmo mental.

Entre sus obras, decisivas para la historia de la filosofía, se cuentan ante todo las tres “críticas”: “Crítica de la razón pura”, “Crítica de la razón práctica” y “Crítica del juicio”, así como algunos opúsculos y obras menores aunque no demasiado menos importantes, tales como “Prolegómenos a toda metafísica futura”, “La metafísica de las costumbres” y “Proyecto de paz perpetua”.

La exposición de la filosofía criticista de Kant escapa a los límites de un trabajo como éste, dedicado al pensamiento político. Bastará decir, como apresurada síntesis, que para este filósofo la realidad en sí no es accesible a la mente humana, sino sólo sus apariencias. No podemos saber cómo son “las cosas en sí”, sino tan sólo cómo se nos presentan a nosotros, cómo aparecen ante nuestros sentidos y nuestra percepción: no conocemos el “númeno”, sino tan sólo el “fenómeno”. Fenómeno que las categorías implícitas en nuestra razón e inherentes a su manera de actuar perciben mediante parámetros propios: tiempo y espacio son condiciones a priori que la mente, como otras categorías, aplica a la realidad, para poder conocerla. Y así la conoce, a través del cedazo de sus propios condicionamientos. Pero lo que conoce, en consecuencia, no es la propia realidad, sino la apariencia de la misma.

De esta manera Kant no negaba el valor de la ciencia, de la que había sido especialmente estudioso en su juventud, llegando a colaborar en la elaboración de una teoría sobre el origen del universo que aún hoy conserva cierta validez esencial. No niega el valor ni las “verdades” de la ciencia puesto que la ciencia opera dentro de las apariencias del fenómeno, y de las leyes que lo

rigen, y en ese ámbito está capacitada para descubrir leyes de validez efectiva.

En cambio, lo que la filosofía kantiana niega es la validez o incluso la posibilidad de la metafísica, es decir, de que la mente humana pueda acceder al conocimiento de las realidades últimas, que se esconden tras las apariencias. La ciencia es verdadera, pero es ciencia de las apariencias.

Por donde más se acerca Kant a la política es a través de sus conceptos de moral, derecho y paz internacional. Sobre este último punto versa su opúsculo “Proyecto de paz perpetua”, en el que concreta algunos de los ideales de la Ilustración, a saber, la confianza en que la humanidad progresa y se encamina paulatinamente a un estado en que todos los hombres serán racionales, morales, educados, tolerantes y libres, en el marco de una república universal donde la guerra queda naturalmente excluida como posibilidad de solución de diferencias.

En el plano de la moral, Kant entiende que no hay fundamentos externos al hombre mismo para el proceder moralmente aceptable; por el contrario, estima que es la propia voluntad personal, individual, de todo ser racional, la que dicta los “imperativos categóricos” del proceder moral. La moral no está, en Kant, determinada por los conceptos de bien y mal, como hasta entonces, sino que, desde su perspectiva, sólo es moralmente aceptable una “buena voluntad”, una voluntad buena, al margen de sus contenidos y al margen también de los fines que persiga y de las realizaciones concretas en que se manifieste. Es la voluntad la que, imponiéndose al actuar, determina la moralidad de los actos.

Siendo la voluntad, como la razón, común a todos los hombres, los principios de la moral son también universales, y de esto se deduce que un soberano o gobernante no debe tomar resoluciones que no pudieran ser igualmente tomadas por cualquier ciudadano: es decir, moralmente ajustadas a los dictados universales de la voluntad,

derivadas del imperativo categórico que obliga al ser libre, que es el hombre, a moverse y actuar de acuerdo a una voluntad buena.

De esta manera, precisamente por universal, la moral es también parte de cada individuo, o sea, algo personal de cada uno, pues cada uno personalmente tiene que recibir y aceptar el mandato del imperativo categórico que lo induce al proceder moral. Ese ser libre que sin embargo está constreñido a proceder moralmente, extrae de tal autonomía un elemento básico de su naturaleza: su dignidad como persona. Una dignidad que es la que le otorga el derecho a la libertad política. Pues si bien en tanto individuo el hombre está sujeto al mundo de las apariencias fenoménicas, en tanto ser racional y en tanto voluntad libre, es autónomo y se halla más allá de la condición de “medio”, debiendo ser considerado un fin en sí mismo. Más aún, la moral es el reino de los fines. Máxima esencial en la moral kantiana es justamente la de que los hombres no pueden considerarse jamás unos a otros como medios, dado que al ser fines en sí mismos, ello atentaría radicalmente contra su dignidad intrínseca.

La política se halla, de esta forma, en absoluta subordinación a la moral y al derecho. En las antípodas de Maquiavelo, el político, para Kant, es por excelencia el hombre moral, para el cual la moral es siempre el juez inapelable de la política: llega a decir que la máxima del “político moralista” es “Fiat iustitia, pereat mundus” (hágase justicia aunque perezca el mundo).

El derecho es para él “El conjunto de condiciones por las que el libre arbitrio de uno puede concordar con el de los demás según una ley general de libertad”. Una definición en la que se han visto resumidas, por una parte, las ideas kantianas sobre la autonomía de la voluntad y el reino moral de los fines, y por otra los principios de la Declaración de Derechos del Hombre, de 1789, producto de la Revolución Francesa -que este filósofo, en general apático y cauteloso ante los avatares políticos de su época, vio con buenos

ojos: derechos del hombre que se traducen, ante todo, en derecho a la libertad, en igualdad ante una misma ley moral universal, y en derecho a ser ciudadano, es decir, a encontrarse en un estado de fraternidad igualitaria frente a una ley común.

Al revés que los utilitaristas ingleses, para Kant la finalidad del Estado no es la búsqueda ni la obtención de la felicidad para sus miembros, sino la defensa de aquellos derechos inalienables, que fundamentan todo orden político legítimo. Se ha enfatizado sobre este punto el rechazo que hace Kant de una idea importante para la Ilustración, de la que él mismo era exponente supremo, la del “despotismo ilustrado”: para él solo la forma republicana, en tanto opuesta a la forma despótica, permite alcanzar dichos fines, y en tanto forma republicana, implica un sistema representativo, separación equilibrada de los tres poderes del Estado, monarquía constitucional y voto censitario.

El “deber ser” se encuentra en la base del pensamiento kantiano acerca del derecho: no el reino del ser, sino el del deber-ser es el que corresponde a las leyes dictadas por los hombres, y ese mundo del derecho, que es el de la legalidad, y que por tanto obliga, no es aún el de la moralidad, en el cual el actuar es libre, y el apego al fin correcto un mandato autónomo de la voluntad.

No correspondería decir que Kant es un filósofo confuso. En la compleja amplitud de su doctrina crítica de la razón, la política ocupa un lugar secundario, pero no está ausente. Debe ser deducida, sin embargo, en medio de extremas dificultades de interpretación que implican el sistema entero del criticismo. En cambio, no hay exageración ninguna en afirmar que Kant, junto con Hegel, es uno de los filósofos más difíciles de interpretar que jamás haya habido en la historia de la filosofía. Dar una impresión de los lineamientos básicos de su doctrina es casi imposible sin caer en tecnicismos y conceptualizaciones de extrema oscuridad que, no obstante, los especialistas aprecian hasta el día de hoy como de

las más iluminadoras y renovadoras que ha habido en la trayectoria del pensamiento humano sobre la verdadera realidad del ser y del mundo, del hombre y de las cosas, de la razón y de la voluntad.

Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, otra de las figuras cumbres de la filosofía occidental, uno de los pensadores más potentes y complejos de la historia, dijo una vez, según se cuenta, “sólo un hombre me ha comprendido, y no del todo”. Expresión que anuncia con claridad las dificultades de su sistema.

Nació en Stuttgart en 1770, en el seno de una sencilla familia de clase media. Su padre ejercía funciones de aduanero y su madre, que era una persona cultivada e inteligente, enseñó a su hijo todos los rudimentos del latín que sabía, que no eran pocos. A los 18 años Hegel se matricula en el seminario teológico de Tubinga, en cuyas aulas estudió por cinco años, teniendo como compañeros, entre otros, a figuras como el gran poeta Hölderlin y el filósofo Schelling. No fue un alumno destacado, quizá porque en el fondo su preocupación principal no era propiamente la teología. Prefería dedicarse a su hobby de coleccionar y ordenar minuciosamente recortes de prensa que le parecían de interés histórico, y a leer en abundancia los clásicos de la literatura, que tanto contribuirían más tarde a dar cuerpo a su sistema filosófico. Por sus modales reposados y por su aspecto no muy juvenil, el apodo que le dieron sus compañeros fue “el viejo”. “El viejo”, sin embargo, tenía ideas avanzadas para su época, y es así que, por ejemplo, estando en el seminario, plantó junto con un par de sus más notorios compañeros, “El árbol de la libertad”, en celebración de la Revolución Francesa, las ideas ilustradas y la belleza de la antigüedad clásica.

Entre sus lecturas filosóficas, ante todo Rousseau y Kant —más de un autor afirma que Hegel sacó su doctrina de Kant así como éste la sacó de Rousseau-, pero también un conocimiento profundo y

meditado de toda la historia de la filosofía. Complementa además sus estudios teológicos y clásicos con economía e historia. Pero al terminar la carrera se encuentra con que, de lo más convencido que está, es que no tiene vocación eclesiástica. Durante algunos años, entonces, y gracias a la ayuda de algunos amigos, se dedica a preceptor particular en casas de personas adineradas, tanto en Suiza como en Alemania.

Su producción intelectual se inicia con opúsculos sobre temas económicos y sociales, y no es sino hasta 1807 cuando aparece su primer gran trabajo, la “Fenomenología del espíritu”, terminado según cuenta él mismo la noche anterior a la batalla de Jena, que culmina con la devastación de la ciudad por parte de las tropas napoleónicas. De Jena, entonces, se traslada a Bamberg, donde trabaja por un par de años como redactor de un periódico, para pasar luego a ser maestro en el liceo de Nuremberg. Durante ese tiempo –1812-1816- publica su “Ciencia de la lógica”. El progresivo aumento de su fama que le acarrearán sus obras hace que finalmente sea llamado como profesor a la Universidad de Heidelberg, donde publica un nuevo gran trabajo: “Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio”, en 1817, aunque la versión generalmente utilizada es trece años posterior, corregida y aumentada. El barón Von Altenstein, entonces, ministro de cultura, ese mismo año de 1817 lo nombra profesor en la universidad de Berlín. Hegel ha llegado ahí, se puede decir, a la cúspide de su fama y a la mayor altura no sólo académica sino filosófica y también como representante eximio y supremo de la filosofía alemana de la época. Sus clases gozaban de tal prestigio que asistían oyentes en número superior a las 200 personas, entre ellas autoridades del Estado y personajes públicos de la mayor notoriedad. En poco tiempo Hegel se convirtió en un emblema y en un orgullo de la nación alemana. Por entonces publica la última gran obra salida directamente de su puño y letra, “Principios fundamentales de la filosofía del derecho”.

Las obras posteriores que figuran bajo su nombre y que representan su filosofía en distintos otros aspectos de la cultura corresponden a apuntes tomados por sus discípulos, directamente de sus lecciones, que él preparaba con gran esmero, y publicados en forma póstuma por sus amigos.

Murió en 1831 a consecuencia de una epidemia de cólera, y fue sepultado junto a la tumba de Fichte.

Idealismo absoluto

Aunque no sería prudente en un libro de esta naturaleza hacer el intento de bosquejar el complejo sistema hegeliano, tanto porque de él sólo nos interesa su faceta política como por las dificultades que acarrea su exposición -y hay suficientes libros dedicados a ello-, conviene y hasta resulta indispensable aludir a algunos de sus aspectos esenciales propiamente metafísicos, antes de exponer los políticos, pues éstos se extraen de aquéllos y se explican de acuerdo a aquéllos. Desde luego, en primer término, la filosofía hegeliana ha recibido el nombre de “idealismo absoluto”, dado que constituye una mirada global a la realidad en su conjunto, naturaleza, idea, espíritu, en el entendido de que no hay diferencia entre materia e idea, o espíritu.

Uno de los problemas de la filosofía que más seduce a Hegel y que más se esfuerza por resolver es precisamente el de la contraposición sujeto – objeto: cómo es posible esa dualidad, o incluso si es real esa dualidad. Con mayor exactitud, esa contraposición puede ser llamada dualismo – monismo, y apunta a entender si acaso el universo es básicamente una única sustancia, o si acaso existen dos: la del propio universo y la del ser humano que lo observa, las cosas y la conciencia, o la materia y el espíritu.

Ambos caminos presentan sus propias limitaciones, pues si existen dos sustancias, hombre y cosa, el problema es cómo puede el hombre conocer lo que no es él, y si se admite que todo el ser es

uno y único, una sola entidad universal que es a su vez el universo y todo su contenido, lo que se hace difícil de explicar y de entender es que justamente en el hombre haya la capacidad de pensar, haya conciencia, y que en lo demás no parezca haberla.

Para sobreponerse a esa dicotomía, el sistema de Hegel plantea en primer plano que el ser, la realidad, no es algo estático, de naturaleza estable, que pueda por tanto definirse en términos permanentes: sostiene que es un “proceso”. Y en tal sentido, la filosofía hegeliana, como la de su antecesor Schelling, ha sido calificada de monista, en cuanto que para ellos tanto la mente como la materia son manifestaciones fenoménicas de una sustancia radical única. No son reductibles la mente a la materia, ni la materia a la mente, sino que ambas son formas aparentes que adopta esa sustancia común a lo largo de su devenir fenoménico.

Ese devenir, ese evolucionar constante del ser, es lo que Hegel llama *la dialéctica*, pues cada estado de ese proceso termina generando uno opuesto, y del choque entre ambos surge un tercero: he ahí la tesis, la antítesis y la síntesis. La síntesis recoge lo que haya de verdadero en las dos etapas anteriores, pero siendo incompleta, y conteniendo contradicciones en sí misma, esa síntesis se vuelve a su vez la tesis de un nuevo proceso, que se enfrentará a su propia antítesis y de la cual brotará una nueva síntesis...

En virtud de tal proceso se va desenvolviendo el *Absoluto* —término con el que Hegel suele designar la totalidad de lo existente—, o la “Idea”, pasando desde la nada al ser, desde estadios de simple y pura naturaleza a estadios de espíritu, conciencia y autoconciencia.

Los primeros tres términos de este proceso en verdad incesante de la dialéctica son el *ser*, la *nada* y el *devenir* -tesis, antítesis, síntesis-, pues, en efecto, para llegar al concepto de ser en estado puro es necesario ir despojándolo de todas sus condicionantes particulares: el ser no es verde ni blanco, no es alto ni bajo, no es profundo ni oscuro, ni superficial ni claro, etc., ya que cualquier caracterización

de esa especie nos remitiría a un ser en particular y no al Ser por sí solo. Pero entonces ocurre que ese Ser al que se arriba luego de despojarlo de todo condicionamiento particular, no es ningún ser, no se halla en ninguna parte... y puede ser equiparable a la propia nada. El ser y la nada, así, llegan a constituirse en determinado momento inicial en la primera fase de la dialéctica, enfrentados, dando origen mediante su choque, su entrelazamiento o su enfrentamiento, y a partir de ellos, a una síntesis que es el *devenir*. El Absoluto es así, para Hegel, como el mundo había sido para Heráclito: un fuego.

Hay que precisar que en Hegel la dialéctica no es un proceso mental o lógico que se aplique a la realidad con el propósito de entenderla: la dialéctica “es” la realidad de las cosas, de la vida, del mundo. De ahí viene su famosa expresión de que “todo lo que es real es racional, y todo lo que es racional es real”. Pensar y ser son para Hegel la misma cosa. Por eso es que también puede decirse que para él todo lo real es espiritual, ya que todo no es sino un momento del desarrollo del espíritu.

Ese espíritu, hay que señalarlo, se expresa también en forma dialéctica: es “espíritu subjetivo”, cuando se trata del hombre mismo consciente de su propio ser; es “espíritu objetivo” cuando se trata de las manifestaciones externas de ese espíritu subjetivo, y por último, es “espíritu absoluto”, que es aquel que se alcanza cuando el espíritu logra un conocimiento pleno de sí mismo, a través y gracias a sus principales manifestaciones externas que son el *arte*, la *filosofía* y la *religión*.

En efecto, siendo libre, el “espíritu subjetivo” se exterioriza y determina, condiciona, su propia libertad en los ámbitos de *la cultura*, *la sociedad* y *la historia*. Una vez exteriorizado, el espíritu objetivo, que se ha manifestado culturalmente en *el derecho*, *la moralidad* y *la eticidad*, o ética social, se manifiesta de forma concreta en *la familia*, *la sociedad civil* y por último, en su nivel más alto, *el Estado*.

De la naturaleza a la historia, el paso se da también en términos dialécticos, y por eso para Hegel no hay en la historia de la filosofía doctrinas equivocadas, pues cada una de ellas ha constituido un peldaño en la elevación dialéctica del ser hacia su consumación última, que es el Espíritu, la Idea. Las religiones, las filosofías, las diversas cosmovisiones que ha ideado el hombre, han sido tesis, antítesis, síntesis a través del proceso, y todas ellas lo han ido acercando a él y al desarrollo universal del ser hacia su expresión suprema, que como decimos es el Espíritu, la Idea, el Absoluto.

Las contradicciones

Todo está en permanente desarrollo porque en todo hay contradicciones. La superación de las contradicciones sería el fin del proceso. Para Hegel, la historia humana, por ejemplo, se explica mediante un proceso de superación de sucesivas contradicciones. Se trata ésta de una idea que hoy parece corriente, pero que en tiempos de Hegel fue un descubrimiento sensacional: la comprensión del estado humano presente como parte de una secuencia histórica. Al dejar de haber contradicciones dejaría de haber dialéctica y proceso, pues ya no tendrían sentido ni causa.

No obstante, como nada surge de la nada, es digno de consignarse que ya algunos pensadores anteriores a Hegel habían desarrollado intuiciones que de alguna manera prefiguran las características de la dialéctica. Herder y Lessing, por ejemplo, habían expuesto las ideas de que las sucesivas religiones aparecidas en el mundo no eran ni del todo falsas ni del todo verdaderas, sino parte de un proceso de revelación gradual de la verdad divina. Por otra parte, el propio Hegel gustaba de atribuir el origen de su dialéctica nada menos que a Platón, dado que el vocablo dialéctica viene de diálogo, la forma como el discípulo de Sócrates hace ir avanzando hacia la verdad a los personajes de, precisamente, sus "Diálogos".

El proceso completo de tesis, antítesis, síntesis, es lo que Hegel

llama “Idea”, y que de alguna manera, como lo abarca todo, puede asimilarse también a veces a lo que en otras oportunidades llama el “Absoluto”.

Estado

Si en el plano del ser la culminación se da en el Espíritu —en el que el hombre alcanza la autoconciencia—, en el plano de la sociedad y de la historia, la culminación se da en el Estado. En el Estado, en efecto, Hegel ve la coronación del proceso dialéctico-histórico pues ahí se hace posible una situación libre de contradicciones: el estado ideal es para él ese donde se da una sociedad orgánica, en la que cada individuo resulta ser la parte perfectamente adecuada al resto, en armonía con el todo, y donde, en consecuencia, prima el interés general.

Esto ha hecho ver que para Hegel tenía más importancia el Estado —de alguna forma, la colectividad— que el individuo. Algunos autores sostienen que su filosofía parece, en este punto, construida para hacer frente al liberalismo del “laissez faire” y de la iniciativa privada, pues induce u obliga al individuo a buscar su satisfacción completa no en la plenitud de sus aspiraciones personales, sino en la más plena y acabada contribución a la perfecta marcha del Estado, entendido como la maquinaria de desenvolvimiento preciso, sin errores y sin contradicciones en que se concreta una nación.

Desde esta perspectiva, la posición de Hegel, que en un inicio celebra la Revolución Francesa en tanto fenómeno que pone término a cantidad de instituciones caducas, como el régimen del feudalismo medieval, acaba por ser opuesta a los postulados revolucionarios. Acogiendo ideas provenientes del conservador Burke, Hegel ve que después de la Revolución ésta se convierte en un nuevo imperialismo que se difunde por Europa y que echa por tierra los procesos históricos de las diversas naciones, acabando por no respetar

siquiera aquellos derechos ciudadanos y humanos que fueran su propio punto de partida.

Reaccionando ante ello, Hegel busca una forma de reconstituir la continuidad y el tejido histórico de las naciones, roto caprichosamente por la Revolución. Pues ve que el proceso dialéctico interrumpido por la Revolución debe reencontrar solidariamente su propio pasado y rescatar la herencia cultural nacional que le corresponde y de la que ha sido amputado. Para Touchard, la crisis representada en la historia europea por la Revolución Francesa es el punto de vista, y de partida –“de referencia”- tomado por Hegel para el desarrollo de su pensamiento sobre la política, la historia, el Estado y el derecho. A partir de ella es que busca y encuentra una forma de proceso que dé sentido a la evolución de las sociedades y que permita ofrecer una interpretación del presente, así como una previsión del futuro: lo cual pasaba por reparar el proceso dialéctico roto por la Revolución, reencontrando las tradiciones nacionales que hacen de cada nación una entidad particular, aportadora de sus propios bienes al desarrollo de la civilización humana.

Es un punto poco claro en la filosofía hegeliana este aparente rechazo de la Revolución Francesa, fundado en las razones dichas, dado que también forma parte del sistema de este filósofo el concepto de *necesidad*, que adquiere diferentes matices según el contexto en el que lo utilice, pero que con relación a la historia, tanto social como de la filosofía, suele tener el significado de que todo cuanto ocurre, ocurre porque tenía que ocurrir. Hay en el proceso de la dialéctica hegeliana una suerte de inevitabilidad que hace que cuanto ha pasado, haya tenido que pasar necesariamente.

Por otra parte, Hegel estaba imbuido de la idea de que el filósofo llega siempre demasiado tarde para la comprensión de los fenómenos del presente, y que en verdad sólo viene a comprender de veras la realidad de las cosas una vez que éstas ya están dejando de ser lo que eran: de ahí viene su famosa frase de que “el búho de Minerva sólo

alza el vuelo al anochecer”, es decir, que la capacidad de la sabiduría humana sólo viene a tener operatividad cuando los acontecimientos analizados ya están terminando, culminados, y se encuentran en su etapa de decadencia. A partir de este supuesto, algunos autores han refutado la creencia comúnmente difundida de que el estado prusiano era para Hegel la manifestación máxima de la organización nacional y estatal. No es así, han dicho, puesto que Hegel, en primer lugar, no podía hablar de otro modo en el momento en que expone sus teorías, sin exponerse él mismo a perder el prestigio y el lugar que había alcanzado en su país, y por otra parte, porque *efectivamente el búho de Minerva sólo alza el vuelo al anochecer*, es decir, al momento en que la forma del estado prusiano y su monarquía constitucional ya estaban en plan de convertirse en otra cosa, ya se encontraban en el final de su camino, y habían de abrir paso necesariamente a una nueva etapa en la dialéctica de la historia, una etapa que fuera capaz de conducir a la unidad de la nación alemana.

Para clarificar y entender la importancia que la idea de “nación” tiene en Hegel es interesante examinar una de sus obras más juveniles, cuando aún no se “complicaban” con el trabajoso aparataje de su novedosa nomenclatura ni se dificultaban en el entramado con el resto de su sistema. Dicha obra, sobre la “Constitución de Alemania”, nos sitúa al mismo tiempo en la etapa histórica por la que atraviesa la propia Alemania y en medio de la cual surgen las reflexiones de Hegel, a la vez que nos orienta respecto de la mirada que él, como alemán, da a su patria en medio del concierto de las restantes potencias europeas. La mencionada obra comienza con las palabras “Alemania ya no es una nación”, brotadas del autor a la vista de la desunión en múltiples y, algunos, minúsculos, principados en que se encontraba fraccionado el país. A diferencia de España, Inglaterra o Francia, y a semejanza de Italia, Alemania no era un Estado, ni una nación, sino un puñado anárquico de elementos virtualmente independientes. Tal situación justifica muchas de las

teorías y creencias de Hegel; por ejemplo, su altísima valoración de Maquiavelo y de Richelieu, estimando a “El Príncipe” como “la grande y auténtica concepción de un verdadero genio político, con el fin más elevado y más noble”. También él, el propio Hegel, quería ver a su patria unida, re-unida, tras su desmembramiento en multitud de pedazos, y creía que esa tarea no podría cumplirse por la sola voluntad de los príncipes, religiones, órdenes religiosos, corporaciones y entidades de toda naturaleza que dividían al país; al contrario, pensaba que no habría otra manera de obtener la unidad y la organicidad que no fuese mediante la fuerza, “a sangre y fuego”. En aquella época, 1802, se ha dicho que Hegel aspiraba a convertirse de alguna manera en el Maquiavelo alemán.

La importancia de la nación en la cosmovisión hegeliana se encuentra en que para él la nación era, por una parte, un paso en el proceso evolutivo dialéctico de la humanidad hacia su plenitud, y por otra, en que cada nación estaba dotada de sus propias peculiaridades, rasgos específicos, tendencias y proclividades inherentes a su ser, las que debían ser aportadas a la causa general de la civilización universal. Así también, la forma suprema de organización nacional viene a ser para él el Estado, “encarnación de la voluntad y el destino de una nación”. En el camino del progreso universal del espíritu humano hacia su culminación y realización plenas, el aporte de la nación viene a ser decisivo, puesto que además en la vida del Estado adquiere su pleno sentido, también, la vida de los individuos, cuya libertad se identifica con la obra de autorrealización nacional, que a la vez es autorrealización personal.

Una de las críticas que se han dirigido contra este filósofo es que, de acuerdo a su pensamiento, él y su filosofía vienen a representar el fin del camino del conocimiento. La visión hegeliana del mundo equivale a haber llegado hasta el límite de la comprensión y explicación del mundo. De una forma u otra, muchos filósofos anteriores a él habían tenido, explícita o tácitamente, la misma

pretensión: la de ser la culminación del pensamiento humano sobre la realidad del mundo. Pero Hegel es el primero que lo sostiene con conciencia clara de que no cabe ulterior desarrollo para su teoría del desenvolvimiento del ser, la naturaleza, el espíritu.

De hecho, prácticamente toda la filosofía posterior a Hegel se ha debatido entre quienes la desarrollan y quienes la contradicen, unos y otros igualmente condicionados por Hegel.

Hay sin embargo un punto en el que esta pretensión, por otro lado verosímil, de haber alcanzado la cúspide del saber y de la iluminación sobre la realidad del mundo, se vuelve más que dudosa, y es precisamente en el plano propiamente histórico. Pues, como ya se ha mencionado, para Hegel, según una mayoría de intérpretes, la manifestación suprema del desarrollo de la historia humana viene a estar representada, en su propio tiempo, por la monarquía constitucional de Prusia. De ahí que se convirtiera prácticamente en el filósofo nacional de Alemania y de la corona prusiana.

Para apreciar la trascendencia de este filósofo en el desarrollo de la historia universal considérese nada más que los siguientes aspectos.

Los defensores de la interpretación de la historia “pro prusiana” sugerida por Hegel llevaron adelante su desarrollo hasta extremos de un Estado fuerte que más tarde constituyen los fundamentos del nacionalismo alemán y que un siglo después vienen a culminar en Hitler. Son los miembros de la llamada “derecha hegeliana”, que con el correr del tiempo llega a fundamentar las posiciones nacional-socialistas, nazis, fascistas. Pero por otro lado, hubo seguidores de Hegel que, lejos de ver en el Estado prusiano la culminación del desarrollo político y social, entendían que se requería de cambios radicales para alcanzar esa situación libre de contradicciones que menciona el propio filósofo: y esta es la “izquierda hegeliana”, cuyo principal exponente es nada menos que Marx.

Es decir, simultáneamente, la complejidad y amplitud de la filosofía de Hegel origina lo que durante el siglo XX constituiría los

mayores acontecimientos políticos y sociales no sólo del siglo, sino hasta quizá del milenio: el nazismo y el marxismo.

La glorificación del Estado y de su poder hecha por Hegel, en desmedro de los intereses de los individuos, viene a equiparar el Estado con el Espíritu, en tanto culminaciones del desarrollo, tanto del humano como del universal. Pero dota al Estado de ciertos ribetes casi místicos que no han sido aceptables para gran cantidad de pensadores posteriores, y que han prestado fundamento a posiciones nacionalistas e imperialistas, a tendencias belicosas como caminos aptos para asegurar la supremacía estatal, a la inclinación por la autocracia, pues su exaltación de la unidad del Estado resulta en desmedro de la libertad y autonomía de los individuos, y en inclinación por la aristocracia, ya que a semejanza de Platón insiste Hegel en la diversidad de capacidades de los individuos para servir a distintas funciones, olvidando la igualdad de necesidades.

Llegando aún más lejos, han sostenido algunos que al afirmar semejante supremacía del Estado, Hegel desplaza del lugar que merece un hecho tan considerable como es la común aspiración a la fraternidad humana, dejando a los estados armados unos contra otros en términos que recuerdan la manera en que Hobbes veía a los hombres como enemigos naturales los unos de los otros.

De la conciencia a la alienación

De las ideas fundamentales de Hegel, sin embargo, hay al menos tres que han tenido largo desarrollo posterior. Una de ellas es la de concebir la realidad como un *proceso histórico*: la “conciencia histórica” es, a partir de Hegel, un elemento esencial común ya a todos los pensadores e historiadores para situar su análisis del mundo y de la realidad. Una sociedad y un universo en continua transformación son, además, ideas que tendrían profunda influencia en otros dos eminentes ejemplos de la cultura occidental: el ya mencionado Marx, y por otro lado el evolucionista Darwin.

Una segunda idea es que la evolución y el cambio en el mundo se basan en una ley concreta, bien específica, que es la de la *dialéctica*: ley de la realidad, a la vez que la realidad misma del ser. Una idea que, como se verá en el capítulo dedicado a Marx, daría al marxismo su forma básica.

Por último, la noción de *alienación*, que suele atribuirse a Marx, es también de origen hegeliano. Para Hegel, el hombre, en el proceso de construir su propia civilización, inventa y genera multitud de instituciones, de nociones, de ideas, de poderes, que no obstante haber sido inventados por él mismo terminan convirtiéndose en la proyección exteriorizada de su propio ser, y consecuentemente en sus propias limitaciones. Un gran ejemplo de ello lo dan para Hegel las religiones, que luego de ser inventadas por el ser humano para ayudarse en su adelanto en la comprensión del mundo, acaban cristalizando en instituciones que limitan y estorban el propio desarrollo de los individuos y de la sociedad: proyectando en la figura ideal de “Dios” las características que pertenecen al hombre, pero llevadas hasta su máxima expresión, el hombre se aliena, es decir, se enajena, se hace ajeno a sí mismo, y pone en ese “Otro” todo lo mejor de sí, despojando su ser de rasgos que le son propios y viéndolos no sólo como algo distinto a él sino incluso opuesto a él, cuando en verdad no son sino manifestaciones de la misma existencia espiritual.

Finalmente, sobra reiterar que en los conceptos de *nación* y de *Estado* los aportes de Hegel han resultado de una gran importancia para la ciencia y la filosofía políticas no sólo a lo largo del siglo pasado, sino durante todo el siglo XX. Es de prever que su contribución en las materias señaladas seguirá ejerciendo influencia en el porvenir, dado que profundizó como pocas veces se ha hecho los aspectos esenciales de la sociedad, todo ello perfectamente encajado y haciendo riguroso engranaje con un sistema totalizante que da una versión completa del ser, la realidad, el mundo, la vida, el hombre, la sociedad.

Utopías y libertades

Hay por lo menos dos fenómenos en la filosofía política o en la vida intelectual del siglo XIX que caracterizan dicha época y que, cada uno a su manera, se encuentran ramificados de múltiples formas, con mayores o menores niveles de concreción y originados en variedad de autores que a veces confluyen y otras tantas difieren hasta la contraposición o incluso la enemistad. Se trata, en primer término, de las variadas formas de socialismo que hasta la aparición de la ideología marxista, autocalificada de “científica”, y desde entonces en adelante, reciben el nombre de “socialismos utópicos”; junto a ellas, se reparten el siglo XIX múltiples formas de “liberalismo”.

El socialismo, más propiamente comunismo, desde Platón a Tomás Moro –“Utopía”-, Francis Bacon –“La nueva Atlántida”- y Tomás Campanella –“La ciudad del sol”- tanto como el liberalismo, desde Locke en adelante, habían tenido antecedentes importantes, pero es el siglo XIX cuando se multiplican sus manifestaciones y adquieren un peso real entre las doctrinas que se disputaban el escenario de la sociedad o en todo caso el escenario del debate intelectual.

Socialismo utópico

En 1880 el gran amigo y colaborador de Marx, Friedrich Engels, publica un folleto titulado “Socialismo: científico y utópico”. El propósito de ese escrito era establecer la diferencia que el par de pensadores mencionados veía entre su propia doctrina, específicamente la marxista, de la que Engels fue colaborador, y la de los socialismos previos que ya se habían manifestado durante el mismo siglo XIX. Aunque Marx extrajo buenas ideas y contundente material de ese llamado socialismo utópico para su propia doctrina, socialismo del que llegó a ser un buen conocedor, lo que Engels pretendía, naturalmente, era establecer una diferencia esencial entre aquellos socialismos, teñidos de romanticismo e impracticables, por soñadores y por olvidarse del estudio exhaustivo de la historia y la sociedad, y

el socialismo marxista, que al contrario, pretendía basarse en leyes de carácter científico y validez universal y en una comprensión real de los hechos económicos. Desde entonces el nombre aplicado por Engels a esos socialismos iniciales ha hecho fortuna y es con el nombre que él les dio como se los conoce hasta hoy.

Las manifestaciones de este tipo de socialismo se encuentran principalmente en Inglaterra y Francia, y pueden rastrearse sus primeros atisbos hasta los años finales del siglo anterior, es decir el XVIII.

En efecto, en 1793, William Godwin publica “Justicia política”, donde propone una distribución igualitaria de la propiedad entre los miembros de la sociedad, en materia económica, aunque era un individualista en materia social. En 1805 Charles Hall publica “Efectos de la civilización sobre los pueblos de los Estados europeos”, obra donde propone que el hombre goce “de todos los frutos que produce su trabajo”, únicamente hasta poder contar con lo necesario para el sustento familiar; aboga, asimismo, por una distribución igualitaria de la tierra y por impuestos a los artículos suntuarios. En 1825, William Thompson da a conocer su obra “Investigación sobre los principios que rigen la distribución de la riqueza”, en la que sostiene que todo trabajo debe ser libre y voluntario, basado en un contrato libre, y que debe asegurarse al productor todo el producto de su trabajo. Como Hall, considera que el capitalista se interpone entre el trabajador y el producto de su trabajo, es decir, el dinero que debería recibir por él: es una de las razones por las cuales los dos autores rechazan, con escasa visión histórica, la industria en los términos de amplitud que estaba alcanzando dado el desarrollo demográfico y técnico de la humanidad.

Pero los principales nombres de esta corriente multiforme, que asume tan variadas manifestaciones, son los del inglés Robert Owen –1771-1858-, y los de los franceses Henri de Saint-Simon –1760-1825-, Charles Fourier –1772-1837- y Pierre Joseph Proudhon –1809-1865-.

Robert Owen

Este autor suma a su condición de reformista social la de industrial y filántropo. Se preocupó especialmente de lo que hoy llamamos “legislación social” así como también de las políticas de relaciones humanas en la industria. Partió poniendo en práctica por sí mismo algunas de las generosas iniciativas que lo animaban, como reducir la jornada laboral, evitar el trabajo de los niños, favorecer la creación de cajas mutuas y cooperativas de obreros e influir en los parlamentarios de la época, particularmente en Robert Peel, para que se llevara a la realidad un primer proyecto de ley obrera que, entre otras características, prohibía el trabajo a niños menores de diez años.

En Estados Unidos trató de llevar a la práctica algunas de sus iniciativas de reformador social, estableciendo colonias agrícolas e industriales que, como la de “New Harmony”, culminaron en fracasos de alto costo para su fortuna personal y la de quienes lo habían apoyado. Su obra más importante se titula “Libro del nuevo mundo moral”, publicado entre los años 1826-1844. Ahí propone las bases de un sistema de cooperativismo, que elimine los inconvenientes del “provecho” o afán de lucro propio del capitalismo, sistema al que hace críticas agudas, a la vez que se explaya en lo que deberían ser las nuevas religión y moral de un mundo en el que hubiera más fraternidad humana. Todo ello caracterizado por una prosa “presuntuosa”, como se la ha llamado, e imbuida de un sentir utópico que no obstante sus buenas intenciones, la muestra desde ya como impracticable. Así y todo, Owen es uno de los principales impulsores de las nuevas corrientes socialistas del siglo XIX, y su influencia fue grande tanto en los movimientos obreros como en los posteriores pensadores de su misma línea doctrinaria.

Saint-Simon

Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, descendiente del famoso Duque del mismo nombre que escribiera sus Memorias bajo el reinado de Luis XIV, provenía de una ilustre familia que se pretendía emparentada con Carlomagno. Combatió en América del Norte junto a Washington y a los 23 años alcanzó el grado de coronel. Vuelto a Francia, advierte que su interés en la guerra se dirige ante todo a las causas de las mismas; él, hombre de paz, decide viajar un tiempo por Europa. La Revolución lo sorprende en España, y su regreso a Francia tiene lugar en medio de las convulsiones revolucionarias; aislado por un tiempo, luego se dedica a los negocios y a los estudios, rodeándose de científicos e intelectuales. Su criado tenía la orden de despertarlo cada mañana con las palabras “Levantaos, señor conde: tenéis grandes cosas que hacer”. En efecto, esas grandes cosas consistieron en nuevos viajes y en abundantes obras literarias referidas a temas de política, economía y relaciones internacionales. Destacan entre dichos libros los titulados “Reorganización de la sociedad europea”, de 1814, “La industria”, entre 1817-18, y “El catecismo de los industriales”, de 1823-24. Su influencia fue muy grande, contando entre sus discípulos a Auguste Comte, creador del positivismo, y Fourier y Proudhon, todos los cuales dieron origen a una escuela de apasionados seguidores suyos que llegaron a ser conocidos como los “saintsimonistas”, y que sientan las bases del socialismo utópico francés del siglo XIX.

“La industria”, obra intermedia entre sus primeros trabajos y los del final de su vida, se subtitula significativamente “Discusiones políticas, morales y filosóficas en interés de todos los hombres que se dedican a trabajos útiles e independientes”. Escrita con la colaboración de Comte y Agustín Thierry, sostiene en ella, como idea base de su credo socialista utópico, que la sociedad debe estar organizada y regida por el que produce, es decir, por los obreros.

Tras estudiar los fenómenos económicos y sociales de su tiempo Saint-Simon advierte que en el trabajo productivo se manifiesta una abierta y hostil separación entre los empresarios y los trabajadores, tal como en otros tiempos se hablaba de los dominadores Galos y de los oprimidos Francos, o luego del pueblo y los señores feudales. En sus días la dicotomía se daba, de acuerdo al aún naciente capitalismo, entre trabajadores que en su opinión son explotados y banqueros o propietarios en general, industriales, terratenientes, que no trabajan pero que se quedan con el producto de lo fabricado por los primeros: trabajadores y propietarios, en suma, es la contraposición que Saint-Simon halla en el centro de las contradicciones de su tiempo. Para enfrentar el problema él no propone salvar dichas contradicciones eliminando la propiedad privada, sino generando en los propietarios un espíritu de comprensión de los fenómenos sociales, que los haga solidarizar con las necesidades de aquellos, ya sea mediante mejoras en las condiciones de trabajo, ya sea mediante la financiación de grandes obras públicas para beneficio de todo el pueblo. En el fondo, apela Saint-Simon al espíritu de caridad y a la capacidad de generosidad del espíritu humano, y ese basamento, no determinado científicamente sino “sentimentalmente”, por así decirlo, es lo que le granjea más que nada el rótulo de “socialista utópico”. Así y todo, en su corriente de pensamiento es estimado uno de los más importantes e influyentes, tanto que sus ideas y los defensores de las mismas tuvieron relevancia en la política francesa a lo menos hasta durante un medio siglo después de su muerte.

Fourier

Charles Fourier, nacido en Besanzón, fue el heredero de una gran fortuna, empresario del comercio de especias y arruinado por la Revolución. Se salvó por poco de la guillotina y más tarde entró a trabajar como empleado de comercio. En 1799 tuvo que destruir, por orden de su superior, un cargamento de arroz, a fin de mantener

altos los precios, y esa experiencia, sumada a las otras muchas que había adquirido en el ejercicio comercial, lo convencieron de los males que dicha actividad representaba para la sociedad. Fue el germen de las duras críticas que luego le dirigiría, y en las que revive el desdén moral hacia los comerciantes y la actividad mercantil en general, que habían sentido autores del siglo anterior, como Rousseau, en quien el desdén era tanto moral como económico.

También a semejanza de autores pretéritos, Fourier admite la existencia de una especie de legislación o voluntad divina previa a las legislaciones humanas que deberían inspirarse en ella, confiando la regeneración del hombre en la “asociación”, en la “falange” que debería constituir la base de una sociedad futura más humana. Intentó llevar algunas de estas ideas a la práctica, como Owen, gran inspirador suyo, pero al igual que él fracasó: los llamados “falansterios” de Fourier, comunidades de no más de 1.800 personas, en las cuales cada una desarrollaba a su agrado la labor para la que sentía naturales inclinaciones, suponían una difusión de la autoridad central, y por tal motivo no hubo gobiernos interesados en apoyar dichos proyectos.

Sus obras de mayor importancia son “El nuevo mundo industrial y social”, de 1829, y “Teoría de la unidad universal”, de 1841. En el primero de estos libros hace una exhaustiva crítica de todas las instituciones creadas por la civilización, en tanto perversiones de los dones naturales y distanciamientos de las leyes de la naturaleza. Si el hacha es una prolongación instrumental de la mano, si la cascada es una manera de generar movimiento sin el impulso del hombre, es que se está llevando a cabo un proceso de acuerdo al cual se está enajenando al ser humano de sus condicionamientos naturales y generando, en consecuencia, pobreza y cesantía. La industria basa en ello, por consiguiente, su posibilidad de existencia, pues dispone de mano de obra que de otra forma no tendría: los trabajadores se prestan al juego de la industria, o perecen de hambre. Estima que

el más desatado egoísmo rige todas las relaciones humanas, incluso el matrimonio, y sobre todo las relaciones laborales y comerciales. Ve la solución a tantos males en la reconstitución de la sociedad, rousseauianamente, volviendo a los principios de la naturaleza, y de ahí el origen de sus “falansterios”, en los que la vida de los individuos y de la colectividad se da en términos de seguir en todo las inclinaciones naturales de cada quien.

En “Teoría de la unidad universal”, Fourier establece una dura crítica de la economía imperante en el mundo, de cuyos nefastos resultados son pruebas las constantes revoluciones y la pobreza de millones de personas, así como también una fuerte crítica de la moral, que obstaculiza el placer y las pasiones, motores básicos del actuar humano. Busca, en reemplazo, una secuencia lo más científica posible de principios sociales que traigan el orden a la sociedad y a la economía, para lo cual la simple caridad, que puede dar origen al ocio, no sirve: da entonces con el concepto de “asociación”, la base, de acuerdo a su doctrina, de la prosperidad entre los Estados y entre los individuos. El “falansterio”, una vez, o la “falange”, como asociación de personas que buscan el bienestar general sin contrariar los impulsos individuales y, al contrario, haciendo de ellos el motor de la actividad económica, permite que el trabajo se efectúe en común, pero sin características comunistas, puesto que las ganancias diferirán de acuerdo a lo hecho por cada trabajador y porque además habrá siempre en la falange una autoridad guía. Este reclamo asociacionista en medio de las “liberalidades” del siglo XIX, el siglo de la Revolución Industrial, pone un acento poco visto, y que además fue poco aprovechado, pero que sirvió de inspiración a muchos, en la necesidad de que los hombres cooperen unos con otros ordenadamente a la consecución de sus objetivos básicos.

Proudhon

Pierre-Joseph Proudhon, a diferencia de Fourier, vivió una infancia y juventud muy difíciles a causa de la extrema pobreza de su familia. Empleado en la imprenta de los hermanos Gauthier, contando además con la ayuda de éstos, logró llevar adelante sus estudios y sus lecturas, teniendo como las preferidas, según él mismo, a la Biblia, Adam Smith, Hegel y Fourier. Trasladado a París desde su Besanzón natal gracias a una pensión académica, publica en 1840 uno de sus primeros ensayos famosos: “¿Qué es la propiedad?”, en el que sostiene, con gran escándalo, que la propiedad se origina en el robo. Este y otros ensayos atraen la atención de Marx, al que conoce en 1844 y con el que entabla una amistad que iba a ser de corta duración. Marx llega a decir de él que había “realizado un progreso científico que revolucionaba la economía nacional”. Pero ya en 1846, cuando Proudhon publica “Filosofía de la miseria”, Marx responde con “Miseria de la filosofía”, declarándose entre ambos diferencias que se revelarían como insalvables y entre las que Marx hacía destacar el rigor lógico de su materialismo y de su dialéctica “científica” por sobre el “socialismo pequeño burgués” de su ex amigo.

Un aspecto esencial de sus planes de reformismo social lo constituía el otorgamiento de préstamos sin intereses para los trabajadores, y con ese objetivo creó el “Banco del pueblo”, que tuvo una vida breve y nada exitosa; al mismo tiempo participaba activamente en política y era elegido representante para la Asamblea Nacional. Sus ataques al orden político imperante, plenamente burgués en aquellos años, le acarreó una condena de tres años de prisión y más tarde, para eludir una nueva condena, emigró a Bélgica, desde donde no regresó sino unos pocos años antes de su muerte. Parte esencial de su credo era, finalmente, el pacifismo, pues consideraba que las guerras, en particular las que en ese tiempo llevaba a cabo Napoleón III, y su correspondiente inflamación del nacionalismo,

no sólo eran destructoras de la cultura sino que hacían quedar en segundo plano el verdadero mal, la cuestión social, básica y decisiva para el progreso verdadero de los pueblos.

En “Filosofía de la miseria”, o “Sistema de las contradicciones económicas”, Proudhon presenta como idea básica la igualdad entre todos los hombres, y a partir de ella propugna tres principios que le parecen esenciales para que esa igualdad se traduzca en el fin de la miseria: la posesión en vez de la propiedad, el crédito gratuito y el mutualismo. Estos principios operarían de forma tal que la propiedad, que asegura al propietario una renta sin trabajo, viene a ser contraria a la igualdad entre los hombres, siendo necesario en consecuencia privar a la propiedad de la facultad de producir rentas para quienes no trabajan, es decir, para sus propietarios. El resultado es, entonces, la desaparición de la propiedad y la aparición, en su lugar, de la posesión: de acuerdo a ella, el trabajador accede directamente a los frutos de su trabajo, y el intercambio de esos frutos o productos, intercambio en especies, es lo que denomina mutualismo. Para todo ello venía a ser indispensable la creación de un banco que facilitara créditos gratuitos, sin intereses, y dejando a todos los trabajadores al alcance de capitales para procurarse tanto bienes presentes como futuros. Las muchas debilidades de esta doctrina permitieron la ironía de Marx, que respondió con el aludido folleto “Miseria de la filosofía”.

El liberalismo

Aunque ya John Locke (siglo XVII) había sido considerado “el liberal supremo”, este filósofo empirista, apodado con exageración “padre del empirismo”, estableció por vez primera que el Estado tenía como misión primordial la de proteger ante todo la vida, la seguridad y la propiedad de las personas, no es sino hasta el siglo XIX cuando el liberalismo alcanza lo que podría llamarse su “siglo”. Se ha dicho que junto con el socialismo y el nacionalismo,

el liberalismo es la principal corriente del siglo XIX, y en efecto, así es, si se considera que es el siglo en que los Estados que se hallaban divididos propenden finalmente a su unidad, y la logran, en tanto que las potencias que eran estados unitarios alcanzan una consolidación definitiva en ese plano; hemos visto también como se desarrollan en este siglo los llamados “socialismos utopistas” o “utópicos”, y veremos enseguida cómo es que se trata también del siglo en el que Marx y Engels dan con la doctrina de lo que consideran el socialismo científico: el comunismo que espera a la humanidad, según ellos, al final de la historia.

Pero el liberalismo no está menos presente, y hasta es posible que incluso, desde el punto de vista de la práctica, sea lo que más y mejor se llevó a cabo en Occidente durante aquellos años. Practicado y reflexionado principalmente en Francia e Inglaterra, el liberalismo es la filosofía más acorde al despliegue económico que implica la revolución industrial, en los países donde se iba imponiendo el parlamentarismo, así como a la vez es la doctrina ideal para quienes luchan por obtener libertades en algunos países donde subsisten monarquías absolutas –Alemania, Italia. Es necesario tener presente, sin embargo, que liberalismo es una doctrina tan amplia, que da para nombrar a una variedad de ideas a veces muy separadas unas de otras.

Siguiendo una vez más la guía certera de Touchard, puede decirse en términos generales que el liberalismo “es inicialmente una filosofía del progreso indivisible e irreversible; progreso técnico, progreso del bienestar, progreso intelectual y progreso moral yendo a la par”.

Ese liberalismo, sin embargo, se reparte con diferentes matices en Inglaterra y en Francia, desde uno dinámico, “que acepta la máquina y favorece la industria”, hasta otro conservador y proteccionista: el primero, audaz en lo económico y cauteloso en lo político, prima en Inglaterra; el segundo, a la inversa, timorato en lo económico y audaz en lo político, es el que prima en Francia.

Como producto de la era burguesa, que reemplaza a la aristocracia en Francia y que lentamente se incorpora a la aristocracia en Inglaterra, el liberalismo es, en efecto, la filosofía de la burguesía, que busca el amparo de las libertades necesarias para su industria y su comercio. Ese liberalismo de origen burgués se ramifica en varias tendencias a lo largo del siglo XIX, las cuales pueden sintetizarse así:

- Liberalismo económico: que descansa sobre el doble principio de riqueza y propiedad; es el fundamento del capitalismo y lo contrario del dirigismo estatista;
- Liberalismo político, cuyo contrario es el despotismo político: representa la base del gobierno democrático y representativo;
- Liberalismo intelectual: su impronta es el espíritu de tolerancia y conciliación –aunque, como se ha observado con ironía, este principio no es exclusivo de los liberales, algunos de los cuales se muestran “notablemente intolerantes”.

En suma, la variedad de formas y de principios que adopta el liberalismo dependiendo del país, del estamento social, del momento histórico, son tantas y tan complejas, que seguir el trazado completo de su genealogía intrincada excedería con mucho los propósitos de este libro. Baste saber que son sus aludidos principios básicos los que, manipulados o interpretados de una u otra forma, reinan en el siglo XIX en toda la órbita de Occidente, y que sus dos variantes principales son, primero, la perteneciente a la tradición anglosajona, y en segundo lugar, la “galicana”, o de raigambre francesa.

La principal diferencia entre ambas versiones es que para la primera de ellas la libertad es indivisible, de modo que no concibe la libertad política sin libertad económica, como tampoco la libertad religiosa sin libertad de conciencia: restringir o coartar la libertad en cualquiera de esas áreas es un preámbulo de que se la coartará en las restantes, un anuncio de despotismo que la doctrina liberal

anglosajona no permite ni aun con el pretexto de que, por ejemplo, el Estado interviene en lo económico para un fin tan noble como pudiera ser mejorar las condiciones materiales de la población.

En la tradición francesa, en cambio, el liberalismo ha sido una mezcla de ideas propiamente liberales con circunstancias históricas muy determinadas, como las de la Revolución Francesa, lo que ha significado que para esa tradición liberal la libertad pueda ser restringida en algunas áreas e incluso, si lo ameritan las exigencias del momento, en todas —de lo que aquí ya se vieron ejemplos al tratar justamente la Revolución Francesa.

Más allá, aun, de lo que las circunstancias históricas exijan en cuanto a restricción de libertades, el liberalismo francés cree en la bondad de la intervención estatal: para él, una suerte de tutela estatal es garantía de acción eficaz, en la medida en que se le atribuye una mayor racionalidad que al actuar independiente de los particulares. Con resabios de creencia en la maldad intrínseca del ser humano, el liberalismo francés parece estimar el Estado un mentor idóneo para los individuos, y de ahí que a la larga una de las formas en que se traduce este liberalismo francés, llevado a su extremo, es nada menos que en socialismo, dado que el tamaño y las atribuciones del Estado pueden llegar a ser en él, por esta vía, omnipresentes.

Para el liberalismo anglosajón el Estado y el gobierno sólo deben preocuparse de la defensa exterior del país, y del orden interno, de modo que cada ciudadano pueda desarrollar y conservar su vida y sus bienes conforme a sus propios intereses. La búsqueda de la felicidad, enmarcada en lo que corresponde a la privacidad de cada uno, es tarea personal para la cual la sociedad presta un marco civilizado, que son las leyes. Las leyes dan no sólo los límites de actuar de los particulares, sino sobre todo los límites del poder estatal.

Otra diferencia notable es que para el liberalismo anglosajón la forma específica del gobierno resulta prácticamente irrelevante: de hecho, brota y madura en Inglaterra, bajo una monarquía. El liberalismo francés, en cambio, es republicano.

En fin, una última diferencia entre las muchas que ofrecen ambos liberalismos, y relacionada con la primera que se mencionaba en estas páginas —la de que la libertad es indivisible para el anglosajón y divisible y aun anulable para el galicano—, es que el liberalismo anglosajón tiene una poderosa raigambre conservadora, por así llamarla, en tanto que el galicano es profundamente racionalista. Es decir, para el liberalismo inglés el orden político no resulta de una intervención racional sobre la sociedad, sino que es el resultado de la historia, de las tradiciones, de los procesos históricos de las naciones, de forma tal que el desarrollo de la libertad, su ampliación a sectores cada vez más grandes y su disposición en mayores cuotas para cada individuo, son fruto de la evolución social —aspecto en el que se puede apreciar el aporte de un pensamiento como el de Edmund Burke a la gestación del liberalismo anglosajón.

El liberalismo galicano, en cambio, es profundamente racionalista, de modo que concibe la implantación o aplicación de la libertad desde la revolución y aun desde el despotismo.

Relacionados con el liberalismo, hay que tener presente movimientos o corrientes ya mencionadas, como la del “utilitarismo” inglés, con Bentham a la cabeza, o la de los “fisiócratas” franceses, dirigidos por Turgot, en quienes se encuentran ideas afines al liberalismo o propiamente liberales, en materias económicas, como es el caso de los segundos, o en temas sociales, como en los primeros.

Marx y el marxismo

En la historia del pensamiento político, no hay ningún otro autor, aparte de Marx, que haya tenido una influencia tan gigantesca y tan inmediata a la publicación de sus obras. En efecto, apenas setenta años después de su muerte, acaecida en 1883, a lo menos una tercera parte de la humanidad se encontraba viviendo bajo los postulados de sus doctrinas económicas y políticas. Un caso semejante no se ha visto en ningún otro momento de la historia. Varias son las causas que se dieron para que las cosas ocurrieran de esa manera, como veremos enseguida, no sin antes dar un vistazo a la biografía de este pensador que se ha hecho sentir sobre tantos millones de seres humanos y cuyas obras han sido tan abundantemente examinadas, comentadas, glosadas y difundidas.

Nacido en 1818 en la ciudad alemana de Tréveris (o Trier), antigua provincia del Rin, en el seno de una familia judía que se convirtió al luteranismo cuando Karl Marx contaba seis años de edad, no es de extrañarse que desde muy temprana edad se mostrara profundamente contrario a toda idea de religión. Realizó estudios superiores en las universidades de Bonn y de Berlín, en derecho, filosofía e historia, doctorándose en 1841 con una tesis sobre la filosofía de los antiguos griegos y habiendo tenido como uno de sus más destacados maestros a un discípulo de Hegel, Eduard Gans.

Ya en esa época se asocia por amistad e ideología con los llamados “jóvenes hegelianos de izquierda”, y dedica largas horas a profundizar el estudio de las teorías de Hegel, por el cual siente simultáneamente una gran atracción y un profundo rechazo.

En vista de su repudio a toda manifestación religiosa, no le fue posible optar a la enseñanza en ninguna universidad, siendo entonces llamado por Mosse Hess, socialista radical que en la ciudad de Colonia editaba un periódico donde Marx colaboró hasta la clausura de dicho medio. Al mismo tiempo se dedicó a profundizar

en el pensamiento de los socialistas utopistas franceses, tales como Fourier, Proudhon y Leroux, así como de Feuerbach. Entretanto, contrajo matrimonio con Jenny von Westphalen, amiga de la infancia y miembro de una familia aristocrática de la Tréveris natal, que no apoyó su matrimonio. Con ella tendría siete hijos, de los cuales sólo tres llegarían a la edad adulta: Jenny, Eleonor y Laura, que serían para él, más tarde, insustituibles secretarias puesto que eran las únicas personas capaces de entender la letra de su padre y de pasar en limpio sus manuscritos.

Cerrado el periódico en 1843, se traslada a París, donde conocería una de las personas que mayor importancia iba a tener en su vida y en su obra: Federico Engels. Entre ambos se da una de las colaboraciones más fructíferas y más famosas de la historia del pensamiento. Engels pertenecía a una familia de adinerados industriales textiles ingleses, de la ciudad de Manchester, y durante toda su vida ayudó a Marx económicamente para que éste pudiera dedicarse libremente a escribir. Es también ésta la época en que Marx conoce a revolucionarios socialistas tales como Auguste Blanqui, Bakunin y otros, así como los escritos de Saint-Simon, a la vez que es la época en que se distancia de los socialistas utopistas y de sus antiguos camaradas de la izquierda hegeliana, todo en busca de su propio camino para exponer la filosofía que iba germinando en él.

En efecto, es en los años siguientes al establecimiento de su amistad con Hegel cuando Marx vislumbra las bases de lo que sería “el marxismo”, fundamento teórico del comunismo, única forma de socialismo verdadero, en tanto que apegada a leyes científicas, en la opinión del propio Marx, bien secundado por su amigo Engels.

Hay que tener presente que si bien la principal de las influencias recibidas por Marx, como veremos luego, es la que recibe de Hegel, también contribuye a la formación de su pensamiento un grupo de otros filósofos menores, algunos de ellos los recién nombrados

Feuerbach, Saint-Simon, los revolucionarios utópicos, pero además recibe la poderosa influencia de los economistas de su época: Adam Smith, David Ricardo, Quesney, y también el conocimiento de la economía tal como se practicaba y desarrollaba en la época, terreno en el que la colaboración de Engels le fue fundamental. No está demás dejar especificado que a pesar de esa variedad de influencias, el pensamiento de Marx termina por aparecer como una conformación propia, dotada de sus muy particulares rasgos específicos, creación independiente y unitaria de un pensador que concilia lo que ha heredado de pensadores anteriores, pero que no se sujeta a ninguno de ellos hasta el punto de que se le pudiera considerar una mera derivación. Ni siquiera de Hegel, no obstante todo lo que toma del pensamiento hegeliano.

Expulsado de Francia en 1845, Marx se traslada a Bruselas, y en esa ciudad escribe junto con Engels, a dos manos podría decirse, el célebre “Manifiesto comunista”, de 1848. Antes de un año vuelve a ser expulsado, y tras vagar por algunos meses de sitio en sitio, termina en Londres, donde pasaría los 34 años que le quedaban de vida, donde escribió sus grandes obras —principalmente en las salas del Museo Británico— y donde hoy está enterrado, en el cementerio de Highgate. De su bien conocida obra “El capital”, apareció un primer tomo en 1867. En él sienta las bases de lo que llama “socialismo científico”, como veremos a continuación, y desdeña por erradas y meramente románticas las formas previas de “socialismo utopista” o utópico.

Las doctrinas hoy universalmente conocidas como “marxismo” son, desde luego, las de Marx, pero no sólo ellas; también lo que les han agregado o el modo en que las han interpretado y complementado sus seguidores, desde el propio Engels hasta multitud de comentaristas principalmente soviéticos, que han contribuido a dar a las ideas de Marx una mayor sistematización que la que logró brindarles su propio autor. Un concepto hoy en día tan

íntimo a la doctrina marxista como el de “materialismo dialéctico”, por ejemplo, fue inventado, y con harto acierto, por el experto marxista soviético Georg Plejanov.

En el entendido, entonces, de que el marxismo no es hoy tan sólo la exposición de las ideas de Karl Marx sino de toda la tradición que generó y en la que ha culminado finalmente como un sistema completo, es que cabe plantearlo más o menos de la manera en que lo intentaremos a continuación, sin ir haciendo en todo momento distinguos entre lo originalmente marxista y lo añadido por sus seguidores.

Una segunda prevención que corresponde hacer es la de que Marx, a diferencia de la totalidad de los restantes filósofos mencionados en este libro, y por rara que parezca la paradoja, no es propiamente un filósofo, ni siquiera su interés primordial es la filosofía. Más restringido, o más amplio, según como se lo mire, su interés era el de comprender ante todo la marcha de la sociedad, en sus aspectos materiales, económicos, sociológicos, históricos. Buscaba más que nada una forma de entender la historia que hiciera posible explicar el desarrollo de las sociedades y la evolución en la manera de modificar la naturaleza, de producir y repartirse la riqueza y de alcanzar un nivel en el que, acorde a las doctrinas hegelianas, cesaran las “contradicciones”.

Es así que el marxismo considera un engaño tomar o intentar tomar aisladamente cualquier actividad humana, como la filosofía, el arte o la religión, pues de esa manera se las desvirtúa haciéndoles perder su condición de partes de un todo que sólo resulta comprensible en tanto que totalidad: no cabe, para el marxismo, un estudio de la teoría independiente de la práctica. Teoría y práctica —“teoría y praxis”— hacen una sola realidad dentro del pensamiento marxista. Tanto las acciones como las creencias conscientes o inconscientes de los hombres les vienen dictadas por el estado total de cosas, particularmente por el de los medios de producción de

los bienes que requieren para subsistir. Y cambiar el mundo es, en consecuencia, no sólo un pensar distinto, sino simultáneamente un actuar distinto en el enfrentamiento con la realidad. El deber del hombre, para Marx, no es, como el del filósofo, entender o comprender el mundo, es modificarlo.

En tal sentido, el marxismo hace el intento de tomar las principales ideas generales de Hegel acerca del desarrollo del universo, y aplicarlas a la materia. Puesto que para Hegel la historia universal no era sino la progresiva autoconciencia que va tomando el ser —el Espíritu— en su proceso dialéctico a través del tiempo, en Marx y el marxismo la historia universal es el desarrollo dialéctico de la materia, dado que no hay tal cosa como espíritu: no existe sino la materia. Marx, en efecto, representa una de las muchas formas de materialismo que el hombre a intuitido o generado a través de la larga historia de la filosofía, sólo que para Marx ese materialismo es “dialéctico”, o sea, compromete el actuar del hombre ante la materia, en un proceso que se encamina a modificar y manipular el mundo.

El hombre, que para Hegel sería una manifestación de aquella autoconciencia que va adquiriendo el Espíritu, para Marx, que no cree ni en las religiones ni en el alma ni en el espíritu, no es sino un pedazo más de materia, dotado, eso sí, a diferencia de los demás animales, de la capacidad de crear herramientas.

Son esas herramientas generadas por este ser material que es el hombre las que le dan su naturaleza ante todo tecnológica: el hombre es un ser que se las arregla para intervenir la naturaleza circundante y transformarla, obteniendo de ella los beneficios que requiere. Esta capacidad única del hombre de no sólo usar herramientas sino de modificarlas e inventarlas, es lo que le permite dar con una conciencia de sí mismo, y también conocer la dirección en que se mueve la historia y el lugar que cada uno ocupa en ese proceso.

Ese lugar está dado fundamentalmente por el tipo de funciones

que cada individuo y que clases completas de individuos deben desarrollar para mantenerse en los límites de la subsistencia. En una verdadera inversión de la profunda y hasta grandiosa filosofía hegeliana, el marxismo adopta el concepto evolutivo y dialéctico de la historia para trasladarlo desde el espíritu a la materia, al aprovisionamiento material de las sociedades, a la satisfacción de las necesidades básicas de los individuos. De esta manera, entonces, resulta que para el marxismo lo decisivo en el desarrollo de la historia universal es la forma en que los hombres producen lo que necesitan, siendo a su vez “los modos de producción” los que dictan el pensamiento, las leyes, el arte y la cultura imperantes en una sociedad, y el lugar que los hombres ocupen en ella el motor de su evolución. Porque, en efecto, las contradicciones implícitas en el hecho de que los medios de producción de una sociedad estén en ciertas manos “privilegiadas” y no repartidos entre las manos de todos los miembros de esa sociedad, es lo que genera un tipo de intensa contradicción social, en la cual se repite el esquema hegeliano de tesis, antítesis y síntesis.

“Alienación” y “plusvalía” son aquí dos conceptos interesantes que Marx desarrolla para explicar, con el primero, el hecho de que el hombre —en rigor, el obrero— se proyecta en lo que fabrica, se vacía en ello, por así decirlo, le entrega su ser a aquello que produce, dejando así de ser humano y convirtiéndose en una herramienta más del sistema productivo. Plusvalía, en tanto, es la diferencia de costo que se genera entre el bien producido, sus materiales, la paga del obrero, y su precio de venta: una diferencia que queda en manos del capitalista y de la cual no participan los proletarios.

Para el marxismo, dentro de las cinco etapas que determina para el desarrollo sociopolítico, económico e intelectual del hombre, la primera de ellas es un hipotético “comunismo primitivo”, en el que todo era de todos; a continuación, una etapa de “esclavitud”, en la cual unos hombres pasan a ser herramientas productivas de otros

hombres; luego el “feudalismo”, en el que los amos de la tierra, los terratenientes, son los dueños del poder y en consecuencia del destino del campesinado. Pero en los momentos terminales del feudalismo empiezan a surgir los nuevos modos de producción y la riqueza ya no descansa en manos de los terratenientes sino en las de los industriales, que empiezan a compartir el poder con aquéllos y aun a acapararlo para sí solos: es la hora del “capitalismo”. Este capitalismo, que mantiene en poder de unos pocos privilegiados el poder económico y en consecuencia toda clase de poder, “lleva en sí el germen de su propia destrucción”, en la medida en que conlleva una “contradicción” entre capitalistas y trabajadores, cuyos intereses son opuestos y que pueden entonces presentarse como parte del proceso general en tanto tesis y antítesis: de ambas, que constituyen la lucha de clases, surge para el marxismo la síntesis, que a su vez es la quinta etapa de la historia: el “comunismo”. Una sociedad sin clases donde todo será de todos, donde no habrá necesidad de Estado sino tan sólo de una especie de burocracia ordenadora, y donde no existirán ya más contradicciones.

Como puede verse, para el marxismo todo depende de las formas de producción. Más aún, el desinterés de Marx por la filosofía propiamente dicha proviene de que para él la filosofía ha sido, hasta entonces, una manera de pensar el mundo, condicionada por ese propio mundo, y no una manera de modificar, de cambiar el mundo. De ahí que Marx pueda ser considerado filósofo pero también un activo revolucionario, ya que para él la teoría sin la práctica era una “superestructura” de la sociedad, una emanación de los modos productivos de una sociedad, destinada a dar soporte y sustento a ese mismo estado de cosas, y no, como él concebía que debía ser, un instrumento destinado a modificar radicalmente la situación imperante.

Si el industrial fue la antítesis para el terrateniente, de la cual surge como síntesis la sociedad capitalista, ésta a su vez, en tanto

tesis de un nuevo proceso dialéctico, implica su propia antítesis, que es el proletariado. La revolucionaria síntesis que debe surgir de semejante confrontación es ese estado ideal sin Estado, en el que los bienes serán comunes y que, según Marx, corresponde a una visión científica de la historia, no, a diferencia de los planteamientos de los socialistas utópicos, a una utopía.

Dicho carácter “científico”, de acuerdo al cual cada época de la historia humana, según sus propios modos de producción, acarrea también sus propias formas de entender la vida, no habiendo nada inmutable en materia de valores y ni siquiera de naturaleza humana, fue uno de los elementos que dio a generaciones de marxistas la seguridad de que “la historia estaba de su lado”, en el sentido de que, siendo la suya una visión científica, nada se obtendría oponiéndose al marxismo, que venía a ser como oponerse a la marcha de la historia. La apasionada convicción con que durante varias décadas del pasado siglo XX se vio un marxismo avasallador y multitudinario, se debe en gran medida a esta “superstición” de que su propia ideología era ciencia, o sea, inevitable: la revolución era algo que tenía que ocurrir, y mientras se lograba establecer la propiedad común de todos los medios de producción, eso sí, habría que pasar primero por una etapa en la que el Estado seguiría siendo necesario, en su condición, esta vez, de “Dictadura del proletariado”, tanto para acabar de exterminar a los contrarrevolucionarios, como para terminar de asentar en forma las bases de la nueva sociedad comunista.

En esta etapa de “dictadura proletaria” el Estado ya no sería, en todo caso, un elemento de dominación de una clase sobre otra, como lo habría sido siempre, particularmente durante el capitalismo. El Estado, que siempre fuera un elemento de dominación de los poderosos por sobre los desposeídos, sería en la etapa de la dictadura proletaria todo lo contrario: un elemento que asegurara el advenimiento de la sociedad sin clases, es decir, sin contradicciones, sin una antítesis en su seno que arrojara la humanidad a un nuevo

horizonte de producción y en consecuencia de superestructura ideológica, religiosa, filosófica, etc. Tal es la etapa “socialista” que, en la doctrina marxista, antecede al estado final del “comunismo”.

Todo esto, todas esas emanaciones “culturales”, mera “superestructura”, para el marxismo no son sino reflejo de las formas de producción imperantes, y no tienen ninguna validez por sí mismas. Cambiando los modos de producción y la propiedad de los modos de producción, cambian las ideas de una sociedad y en consecuencia su manera de ver el mundo. Dejada atrás la propiedad privada de los medios de producción y alcanzado el nivel del comunismo, en el que todo será de todos, de acuerdo a sus necesidades, la visión del mundo será también radicalmente diferente a la que produce una sociedad en la que impere la propiedad privada. La etapa del “comunismo”, que sería esa etapa final, no sólo significaría la destrucción del Estado, sino de la clase gobernante y poseedora de los medios de producción durante el reinado del capitalismo. Habiendo capitalismo no puede haber verdadera democracia, puesto que no se pueden igualar las condiciones en que se hallan los poseedores de la riqueza y los “explotados” por ellos mismos. La verdadera democracia, entonces, para el marxismo, es el comunismo, en el cual, extrañamente, ya no será necesario votar ni elegir autoridades, puesto que al ser común la propiedad de los bienes de producción, cada individuo tendrá plenamente satisfechas sus necesidades y se habrá puesto final a las contradicciones.

Desde luego, una de las grandes dudas que siempre ha suscitado esta interpretación de la historia, que se da a sí misma por científica, es por qué habrían de cesar entonces, con el comunismo, las contradicciones, y por ende el proceso dialéctico que mueve la historia. ¿Sería el comunismo, así, el fin de la historia, una especie de marasmo final en el que, a falta de motivaciones para el desarrollo del proceso dialéctico, ya no habría más cambios? Pero la crítica de los postulados marxistas da para largo, partiendo por la de los

métodos que ha intentado a través del tiempo para derribar a la burguesía capitalista y hacerse del poder: revolución armada, lucha de clases, agudizar las contradicciones... Ha sido la propia historia contemporánea la que, en buena medida, le ha dado un mentís que el propio Marx no se habría imaginado jamás.

Setenta años de comunismo soviético no acercaron un ápice las clases desposeídas a los medios de producción, y la democracia fue ciertamente mucho menor que en las sociedades que se mantuvieron “explotadoramente capitalistas”, como así mismo fue mucho menor el bienestar de las personas bajo las dictaduras proletarias que bajo las democracias burguesas capitalistas. Ciertamente que Marx auguraba la revolución para aquellas sociedades que ya hubieran alcanzado el ápice de su desarrollo capitalista, predicciones que, muy lejos de verse cumplidas en países como Inglaterra, Francia o los Estados Unidos, vinieron a tener lugar en un país que todavía no terminaba de abandonar el estado feudal, como fue la Rusia de principios del siglo veinte, en tantos sentidos igual aún a la Rusia de principios del siglo quince. Esa fue la nación elegida por el “socialismo científico” para llevar a cabo el experimento de encaminarse a la sociedad comunista, la misma nación y que tras casi un siglo de férrea y despiadada dictadura, con docenas de millones de muertos, echó por tierra dichas pretensiones de científicidad.

APÉNDICE

a) Thomas Hobbes

Ha hecho la naturaleza tan iguales a los hombres en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda hallarse a veces un hombre evidentemente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aún así, cuando se toma en cuenta el conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él. Porque en lo que toca a la fuerza corporal, aun el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros se encuentra en igual peligro que él.

Y en lo que toca a las facultades mentales, (dejando aparte las artes fundadas sobre palabras, y especialmente aquella capacidad de procedimiento por normas generales e infalibles llamada ciencia, que muy pocos tienen, y para muy pocas cosas, no siendo una facultad natural, nacida con nosotros, ni adquirida (como la prudencia) cuando buscamos alguna otra cosa) encuentro mayor igualdad aún entre los hombres, que en el caso de la fuerza. Pues la prudencia no es sino experiencia, que a igual tiempo se acuerda igualmente a todos los hombres en aquellas cosas a que se aplican igualmente. Lo que quizá haga de una tal igualdad algo increíble no es más que una vanidosa fe en la propia sabiduría, que casi todo hombre cree poseer en mayor grado que el vulgo; esto es, que todo otro hombre salvo él mismo, y unos pocos otros, a quienes, por causa de la fama, o por estar de acuerdo con ellos, aprueba. Pues la naturaleza de los hombres es tal que, aunque pueden reconocer que

muchos otros son más vivos, o más elocuentes, o más instruidos, difícilmente creerán, sin embargo, que haya muchos más sabios que ellos mismos: pues ven su propia inteligencia a mano, y la de los otros hombres a distancia. Pero esto prueba que los hombres son en ese punto iguales más que desiguales. Pues en general no hay mejor señal de la igual distribución de algo que el que cada uno se contente con lo que le ha tocado.

De tal igualdad de capacidades surge igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan en destruirse o subyugarse mutuamente. Así viene a acontecer que, ahí donde un invasor no tiene otra cosa que temer que el simple poder de otro hombre, si alguien planta, siembra, construye o posee asiento adecuado, puede esperarse de otros que vengan tal vez preparados con fuerzas unidas para desposeerlo y privarlo no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida, o libertad. Y el invasor a su vez se encuentra en el mismo peligro frente a un tercero.

...

Así, resulta patente que mientras los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues la guerra no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida. Y, por tanto, la noción de tiempo debe considerarse en la naturaleza de la guerra; como está en la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues así como la naturaleza del mal tiempo no está en un chaparrón o dos, sino en una inclinación hacia la lluvia de muchos días en conjunto, así la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en

la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es paz.

Lo que puede en consecuencia atribuirse al tiempo de guerra, en el que todo hombre es enemigo de todo hombre, puede igualmente atribuirse al tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que les suministra su propia fuerza y su propia inventiva. En tal condición no hay lugar para la industria; porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción confortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad; sino, lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.

Puede resultar extraño para un hombre que no haya sopesado bien estas cosas que la naturaleza disocie de tal manera los hombres y les haga capaces de invadirse y destruirse mutuamente. Y es posible que, en consecuencia, desee, no confiando en esta inducción derivada de las pasiones, confirmar la misma por experiencia. Medite entonces él, que se arma y trata de ir bien acompañado cuando viaja, que atranca sus puertas cuando se va a dormir, que echa el cerrojo a sus arcones incluso en su casa, y esto sabiendo que hay leyes y empleados públicos armados para vengar todo daño que se le haya hecho, qué opinión tiene de su prójimo cuando cabalga armado, de sus conciudadanos cuando atranca sus puertas, y de sus hijos y servidores cuando echa el cerrojo a sus arcones. ¿No acusa así a la humanidad sus acciones como lo hago yo con mis palabras? Pero ninguno de nosotros acusa por ello a la naturaleza del hombre. Los deseos, y otras pasiones del hombre, no son en sí mismos pecado. No lo son tampoco las acciones que proceden de estas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe. Lo que no pueden saber

hasta que haya leyes. Ni puede hacerse ley alguna hasta que hayan acordado la persona que lo hará.

Podría pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así, en todo el mundo. Pero hay muchos lugares donde viven así hoy. Pues las gentes salvajes de muchos lugares de América, con la excepción del gobierno de pequeñas familias, cuya concordia depende de la natural lujuria, no tienen gobierno alguno; y viven hoy en día de la brutal manera que antes he dicho. De todas maneras, qué forma de vida habría allí donde no hubiera un poder común al que temer, puede ser percibido por la forma de vida en la que suelen degenerar, en una guerra civil, hombres que anteriormente han vivido bajo un gobierno pacífico.

Pero, aunque nunca hubiera habido un tiempo en el que los hombres particulares estuvieran en estado de guerra de unos contra otros, sin embargo, en todo tiempo, los reyes y personas de autoridad soberana están, a causa de su independencia, en continuo celo, y en el estado y postura de gladiadores; con las armas apuntando, y los ojos fijos en los demás; esto es, sus fuertes, guarniciones y cañones sobre las fronteras de sus reinos e ininterrumpidos espías sobre sus vecinos; lo que es una postura de guerra. Pero, pues, sostienen así la industria de sus súbditos, no se sigue de ello aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares.

...

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas a través del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso.

(*Leviatán*, Capítulo XIII, De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y miseria)

b) John Locke

De ser el hombre tan libre en su estado de naturaleza como se dijo, señor absoluto de su persona y bienes, igual a los mayores y no subyugado por nadie, ¿por qué abandonaría esa libertad e imperio y se sometería al dominio y dirección de cualquier otro poder? Es obvia la respuesta, pues aunque en el estado de naturaleza le valiera tal derecho, su goce resultaba expuesto a que lo invadieran los demás, ya que siendo todos tan reyes como él y cada hombre su parejo, y la mayor parte observadores no estrictos de la justicia y equidad, el disfrute de bienes en ese estado es muy inestable. Eso le hace desear la superación de un estado que, aunque libre, está lleno de temores y peligros constantes; y busca y se une en sociedad con otros ya reunidos o empeñados en hacerlo para esa mutua preservación de vidas, libertades y haciendas, que en general llamo la propiedad.

El fin, pues, mayor y principal de los hombres que se unen en comunidades políticas y se ponen bajo el gobierno de ellas, es la preservación de su propiedad; para cuyo objeto faltan en el estado de naturaleza diversos requisitos.

En primer lugar, falta una ley conocida, permanente, promulgada, recibida y autorizada por común consentimiento como patrón de bien y mal, y medida común para resolver cualesquiera controversias que entre ellos se suscitate. Porque aunque la ley de naturaleza sea clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, tan desviados por su interés e ignorantes por su abandono del estudio de ella, no aciertan a admitirla como norma que les obligue para su aplicación a sus casos particulares.

En segundo lugar, falta en el estado de naturaleza un juez conocido e imparcial, con autoridad para determinar todas las diferencias según la ley establecida. Porque en tal estado, siendo cada uno juez y ejecutor de la ley natural, con lo parciales que son los hombres en lo que les toca, pueden dejarse llevar a sobrados extremos por ira y

venganza, y mostrar excesivo fuego en sus propios casos, contra la negligencia y despreocupación que les hace demasiado remisos en los ajenos.

En tercer lugar, en el estado de naturaleza falta a menudo el poder que sostenga y asista la sentencia, si ella fuere recta, y le dé oportuna ejecución. Los ofendidos por alguna injusticia pocas veces cederán cuando por la fuerza pudieren resarcirse de la injusticia sufrida. Tal clase de resistencia hace muchas veces peligrosa la sanción, y con frecuencia destructivo para quienes lo intentaren.

La humanidad, pues, a pesar de todos los privilegios del estado de naturaleza, como no subsiste en él sino malamente, es por modo expedito inducida al orden social. Por ello es tan raro que hallemos a cierto número de hombres viviendo algún tiempo juntos en ese estado. Los inconvenientes a que en él se hallan expuestos por el incierto e irregular ejercicio del poder que a cada cual asiste para el castigo de las transgresiones ajenas, les hace cobrar refugio bajo las leyes consolidadas de un gobierno, y buscar allí la preservación de su propiedad. Eso es lo que les motiva a abandonar uno tras otro su poder individual de castigo para que lo ejerza uno solo, entre ellos nombrado, y mediante las reglas que la comunidad, o los por ella autorizados para tal objeto, convinieren. Y en esto hallamos el primer derecho y comienzos del poder legislativo y ejecutivo, como también de los gobiernos y sociedades mismas.

Puesto que en el estado de naturaleza, dejando a una parte su libertad para inocentes deleites, el hombre posee dos poderes. El primero es el de hacer cuanto estimare conveniente para la preservación de sí mismo y de los demás adentro de la venia de la ley natural; por cuya ley, común a todos, él y todo el resto de la humanidad constituyen una comunidad única, y forman una sociedad distinta de todas las demás criaturas; y si no fuera por la corrupción y sesgo vicioso de los hombres, degenerados, no habría necesidad de otras, ni acicate ineludible para que los hombres se separaran de esa

gran comunidad natural y se asociaran en combinaciones menores. El otro poder que al hombre acompaña en el estado de naturaleza es el de castigar los crímenes contra aquella ley cometidos. Él de ambos se despoja cuando se junta a una sociedad privada, si así puedo llamarla, o sociedad política particular, y se incorpora a cualquier república separada del resto de la humanidad.

El primer poder, el de hacer cuanto estimare, oportuno para la preservación de sí mismo y del resto de la humanidad, cédelo para su ajuste en leyes hechas por la sociedad, hasta el límite que la preservación de sí mismo y el resto de la sociedad requieran; leyes que en muchos puntos cercenan la, libertad que, por ley de naturaleza le acompañara.

Luego, en segundo término, abandona enteramente el poder de castigar, y emplea la fuerza natural -que antes pudo usar en la ejecución de la ley de naturaleza por su sola autoridad y como lo entendiase más adecuado- en su ayuda al poder ejecutivo de la sociedad, y en la forma que la ley de ella requiera. Porque hallándose ya en un nuevo estado, donde gozará muchas ventajas por el trabajo, asistencia y compañía de otros pertenecientes a la misma comunidad, así como de la protección de la fuerza entera de ella, deberá también despojarse de aquel tanto de su libertad natural, para su propio bien, y que exijan el bien, la prosperidad y aseguramiento de todos, lo que no sólo es necesario, sino también justo, pues los demás miembros de la sociedad hacen lo mismo.

Pero aunque los hombres al entrar en sociedad abandonen en manos de ella la igualdad, libertad y poder ejecutivo que tuvieron en estado de naturaleza, para que de los tales disponga el poder legislativo, según el bien que la sociedad exigiere, con todo, por acaecer todo ello con la única intención en cada uno de las mejoras de su preservación particular y de su libertad y bienes (porque ninguna criatura racional cambia de condición con la intención de empeorarla), el poder social o legislativo por ellos constituido jamás

podrá ser imaginado como extendiéndose más allá del bien común, sino que se hallará obligado específicamente a asegurar la propiedad de cada cual, previniendo contra los tres defectos mencionados, que hacen tan inestable e inseguro el estado de naturaleza. Y así, sea quien sea aquel a quien correspondiere el poder supremo o legislativo de cualquier nación, estará obligado a gobernar por leyes permanentes establecidas, promulgadas y conocidas de las gentes, y no mediante decretos extemporáneos; con jueces rectos e imparciales que en las contiendas decidan por tales leyes; y usando la fuerza de la comunidad, dentro de sus márgenes, sólo en la ejecución de aquellas leyes, o en el exterior para evitar o enderezar los agravios del exterior y amparar la comunidad contra las incursiones y la invasión. Todo ello sin otra mira que la paz, seguridad y bien público de los habitantes.

(Dos ensayos sobre el gobierno civil, Capítulo IX, De los fines de la sociedad y gobiernos políticos)

c) Montesquieu

La libertad política de un ciudadano consiste en la tranquilidad de espíritu que es causada por la confianza de cada uno en su seguridad; para que esta libertad exista, es necesario un gobierno de tales características que ningún ciudadano pueda temer a otro.

Cuando el poder legislativo y el ejecutivo se reúnen en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad; falta aquella confianza, porque puede temerse que el monarca o el senado hagan leyes tiránicas y ellos mismos las ejecuten tiránicamente.

No hay libertad si el poder de juzgar no está bien delimitado con el poder legislativo y el ejecutivo. Si no está separado del poder legislativo, se podría disponer arbitrariamente de la libertad y vida de los ciudadanos; como que el juez sería legislador. Si no está separado del poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor.

Todo habría sido inútil si el mismo hombre, la misma corporación de próceres, la misma asamblea del pueblo ejerciera los tres poderes: el de dictar las leyes; el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o los pleitos entre particulares.

El gobierno es moderado en casi todos los reinos de Europa; porque el rey ejerce los dos primeros poderes dejando a sus súbditos el ejercicio del tercero. En Turquía el sultán detenta los tres poderes, de lo que resulta un terrible despotismo.

En aquellas repúblicas italianas en las cuales los tres poderes están reunidos, hay menos libertad que en nuestras monarquías. Y los gobiernos mismos necesitan de medios tan violentos para mantenerse como los usuales del gobierno turco; díganlo, si no, los inquisidores de Estado y el buzón en que a cualquiera hora puede un delator depositar su acusación escrita.

Es dable preguntarse cuál puede ser la situación de un ciudadano en semejantes Repúblicas. El cuerpo de la magistratura, como ejecutor de las leyes, tiene todo el poder que se haya dado a sí mismo como legislador. Puede imponer su voluntad al Estado; y siendo juez anular también la de cada ciudadano. Todos los poderes se reducen a uno solo; y aunque no se vea la pompa externa que descubre a un príncipe despótico, existe el despotismo y se deja sentir a cada instante.

Los reyes que han intentado hacerse absolutos o despóticos, han comenzado siempre por reunir en su persona todas las magistraturas; y hay monarcas en Europa que han recogido todos los altos cargos.

Según mi opinión, la aristocracia pura, hereditaria, de las repúblicas italianas, no responde exactamente al despotismo asiático. La multiplicidad de magistrados suaviza algunas veces la tiranía de la magistratura; los nobles que la forman no siempre tienen las mismas intenciones y, como constituyen diversos tribunales, se compensan los rigores. En Venecia, el *gran consejo* legisla; el *pregadi* ejecuta; los *cuarenta* juzgan. Lo malo es que estos diferentes cuerpos

están constituidos por personas de una misma casta, de suerte que, en realidad, forman un solo poder.

No debe entregarse el poder judicial a un senado permanente, sino ser ejercido por personas salidas de la masa popular, periódica y alternativamente designadas de la manera en que la ley disponga, las cuales formen un tribunal que dure poco tiempo, el que exija la necesidad.

Así se obtiene que el poder de juzgar, tan terrible entre los hombres, no sea función exclusiva de una clase o de una profesión; al contrario, será un poder, por decirlo así, invisible y nulo. No se tiene jueces constantemente a la vista; podrá temerse a la magistratura, no a los magistrados.

En las acusaciones de mucha gravedad sería bueno que el mismo culpable, concurrentemente con la ley, nombrara jueces; o a lo menos, que tuviera el derecho de recusar a tantos que los restantes parecieran de su propia elección.

Los otros dos poderes, esto es, el legislativo y el ejecutivo, pueden darse a magistrados fijos o a cuerpos permanentes, porque no se ejercen particularmente contra persona alguna; el primero expresa la voluntad general del Estado, el segundo ejecuta la misma voluntad.

Cuando el poder legislativo deja al ejecutivo la facultad de encarcelar a ciudadanos que pueden dar fianza de su conducta, ya no hay libertad; pero pueden ser encarcelados cuando son objeto de una acusación capital, porque en este caso quedan sometidos a la ley y por consiguiente la libertad no se ve afectada.

Si el poder legislativo se creyera en peligro por alguna conjura contra el Estado, o por alguna inteligencia secreta con enemigos exteriores, también se le puede permitir al poder ejecutivo, por un tiempo limitado y breve, que haga detener a los ciudadanos sospechosos, los que perderían la libertad temporalmente para recuperarla y conservarla después, sin dejar por lo tanto de ser hombres libres.

Es el único medio razonable de suplir la tiránica magistratura de los éforos y a los inquisidores venecianos, que son no menos déspotas.

Y así como en un Estado libre todo hombre debe estar gobernado por sí mismo, se haría menester que el pueblo en masa tuviera el poder legislativo; pero no siendo esto posible en los grandes Estados y teniendo muchos inconvenientes en los pequeños, es necesario que el pueblo haga por sus representantes lo que no puede hacer por sí mismo.

(*El espíritu de las leyes*, Libro XI, De las leyes que forman la libertad política en sus relaciones con la constitución, Capítulo VI)

d) J.J. Rousseau

Imagino a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado natural vencen con su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede utilizar para mantenerse en ese estado. Entonces, ese estado primitivo ya no puede subsistir, y en consecuencia, si el género humano no cambiase su manera de ser, perecería.

Pues bien, dado que los hombres no pueden generar nuevas fuerzas, sino solamente aunar y dirigir las que existen, no les resta para subsistir más medio que formar, por agregación, una suma de fuerzas que pueda superar la resistencia y ponerlas en juego mediante un solo móvil, haciéndolas actuar unidas.

Esta suma de fuerzas no puede generarse sino de la concurrencia de varios; pero como la fuerza y la libertad de cada hombre son los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo los comprometerá sin perjudicarse ni descuidar las atenciones que se debe a sí mismo? Este problema aplicado a mi tema puede enunciarse con los siguientes términos: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los

bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes". Tal es el problema fundamental, cuya solución da el contrato social.

Las cláusulas de este contrato están especificadas de tal manera por la naturaleza del acto, que el menor cambio las haría vanas y de nulo efecto; de suerte que, aunque no hayan sido acaso nunca formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas, en todas partes tácitamente admitidas y reconocidas; hasta que, violado el pacto social, cada uno vuelve a sus primeros derechos y recupera su libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la que renunció a aquella.

Bien entendidas, estas cláusulas se reducen a una sola: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Puesto que, en primer lugar, dándose cada uno todo entero, la condición es igual para todos, y siendo igual para todos, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

Por otro lado, dándose cada uno sin reserva, la unión es todo lo perfecta que puede ser y ningún asociado tiene ya nada que reclamar. Pues si les quedaran algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiera fallar entre ellos y el público, siendo cada cual su propio juez pretendería en seguida serlo en todo, se mantendría el estado de naturaleza y la asociación llegaría a ser necesariamente tiránica o inútil.

En fin, como dándose cada uno a todos no se da a nadie, y como no hay un solo asociado sobre el cual no se adquiriera el mismo derecho que a él se le cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, y más fuerza para conservar lo que se tiene.

De modo que si se separa del pacto social lo que no forma parte de su esencia, resulta que se reduce a los términos siguientes: Cada uno de nosotros coloca en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad

general; y recepcionamos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo.

En ese mismo momento, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación da origen a un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que se forma así, por la unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad, y ahora el de República o cuerpo político, al cual llaman sus miembros Estado cuando es pasivo, Soberano cuando es activo, Poder cuando lo comparan con otros de su misma especie. Por lo que se refiere a los asociados, toman colectivamente el nombre de Pueblo, y se llaman en particular Ciudadanos como participantes en la autoridad soberana, y Súbditos como sometidos a las leyes del Estado.”

(*El contrato social*, Libro I, Capítulo VI, Del pacto social)

e) Edmund Burke

Sin duda, la sociedad es un contrato. Los contratos secundarios que se refieren a asuntos de un interés solamente accidental pueden ser disueltos a voluntad. Sin embargo, el Estado no debería ser considerado como un simple acuerdo contractual a la manera de los que se dan en el negocio de la pimienta, café, algodón, tabaco o cualquier otra cosa de poca monta sobre la que los contratos son tan solo temporales e insignificantes y pueden disolverse por el mero deseo de las partes. El Estado ha de ser visto con una especial reverencia, porque no es una asociación que se refiere a cosas que sólo sirven para la existencia animal y son de naturaleza temporal y perecedera. Es una asociación que incluye todas las ciencias, todas las artes, toda virtud y toda perfección. Como los fines de una asociación así no pueden conseguirse ni siquiera a lo largo de muchas

generaciones, la asociación llega a establecerse, no solo entre los vivos, sino también entre los vivos y los muertos y los que están por nacer. Los contratos respectivos de cada Estado particular son sólo una cláusula en el gran contrato originario de la sociedad eterna, el cual une las naturalezas más bajas con las más altas, conectando el mundo visible con el invisible según un acuerdo establecido por el inviolable juramento que mantiene a todas las naturalezas físicas y a todas las naturalezas morales en su lugar designado. Esta ley no está sujeta a la voluntad de quienes por una obligación que está por encima de ellos y es superior a ellos, están destinados a someter su voluntad a dicha ley. Las corporaciones municipales de ese reino universal carecen de libertad moral ni tienen capacidad de deshacer a su gusto, basándose en especulaciones de una posible mejora, los lazos de subordinación de su comunidad, disolviéndola en un caos inconexo de principios elementales antisociales e inciviles. Solamente una necesidad fundamental y superior, que no es elegida, sino que es ella la que elige por necesidad que no admite deliberación, que es indiscutible y que no necesita de prueba alguna, la que puede justificar un recurso a la anarquía. Esta carencia no es una excepción a la regla, porque es una necesidad que de suyo forma parte de esa disposición física y moral de las cosas, a la cual debe el hombre obedecer de grado o por la fuerza. Pero si lo que sólo es una sumisión a la necesidad se hace objeto de elección, entonces la ley se viola, la naturaleza es obedecida y los transgresores son proscritos, expulsados y exiliados de este mundo de razón, de orden, de paz, de virtud y de penitencia fecunda, y entran en el mundo de la locura, la disensión, el vicio, la confusión y el lamento infecundo.

Estos, mi estimado señor, son, han sido y, según creo, serán por mucho tiempo los sentimientos de quienes forman la parte de este reino que no es precisamente la menos instruida y reflexiva. Quienes están incluidos en esta categoría van creando sus opiniones

sobre los fundamentos en los que personas tales deben basarse. Los menos inquisitivos reciben opiniones de una autoridad, cosa de la que, quienes han sido destinados por la Providencia a vivir dependiendo de otros, no tienen por qué avergonzarse. Estas dos clases de hombres se mueven en la misma dirección, aunque en lugar diferente. Ambos se mueven en consonancia con el orden del universo. Ambas saben o sienten esta grande y vieja verdad: "Que nada de lo que acontece en la tierra es más grato a ese Dios supremo y prepotente que rige la totalidad de este universo nuestro, que esas sociedades y asociaciones de hombres, gobernadas por leyes, que se llaman Estados". Unos y otros aceptan esta máxima con la cabeza y con el corazón, no por causa del gran hombre que inmediatamente va unido a ella, ni por el aún más grande de quien la originó, sino por lo que únicamente puede dar verdadero peso y sanción a toda sabia sentencia: la naturaleza común y la común relación de los hombres. Persuadidos de que todas las cosas deben hacerse con referencia a algo, y de que todo debe referirse, en último término, a aquello a lo que todas las cosas deben dirigirse, se ven obligados, no sólo como individuos en el santuario de sus corazones, sino también como grupo congregado en esa capacidad personal, a renovar la memoria de su origen y casta, y a rendir corporativamente homenaje al Fundador, Autor y Protector de la sociedad civil, sin la cual el hombre no podría llegar a esa perfección a la que es llamado por naturaleza, no siendo capaz de imaginar siquiera remotamente un acercamiento a ella. Conciben que Aquel que nos dio nuestra naturaleza para que ésta fuese perfeccionada mediante nuestra virtud, quiso también darnos los medios necesarios para lograr dicha perfección. Quiso, pues, el Estado. Quiso que éste estuviera conectado con la fuente y arquetipo original de toda perfección. A quienes están convencidos de que ésta es Su voluntad, la cual es ley de leyes y soberana de soberanos, no puede parecerles censurable que esta fe y homenaje corporativos, que este reconocimiento nuestro de un magisterio

superior (casi iba a decir esta oblación del Estado mismo, en cuanto máxima ofrenda en el altar mayor del culto universal) se realice igual que todos los solemnes actos públicos son realizados: en edificios, con música, entre decorados, mediante discursos, con dignatarios, según las costumbres del género humano que su naturaleza les ha enseñado, es decir, con modesto esplendor y discreto boato, con suave majestad y sobria pompa. Piensan que, para cumplir con estos propósitos, una parte de la riqueza de la nación puede emplearse en esto tan útilmente como pudiera emplearse en fomentar el lujo de individuos particulares. Es el adorno público, el público consuelo. El alimento de la esperanza pública. Hasta el hombre más humilde encuentra en ello su propia importancia y dignidad, aunque la riqueza y arrogancia de individuos particulares quieran en todo momento hacer que el hombre de modesta condición y escasa fortuna sea consciente de su inferioridad y traten de degradarlo y humillarlo. Es para que la naturaleza del hombre de vida humilde sea elevada y su conciencia puesta en un estado en el que ya no existan los privilegios de la opulencia y en el que sea igual en naturaleza y más que igual en virtud, para lo que esta porción de la riqueza general de su país es utilizada y sacralizada.

(Reflexiones sobre la Revolución Francesa, Primera parte)

f) Kant

Un Estado consiste en la unión de un conjunto de hombres que se hallan sujetos a leyes jurídicas. En cuanto leyes *a priori*, son necesarias (no estatutarias), es decir, resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general, y su forma es la de un Estado en general, vale decir, el Estado *en la idea*, tal cual debe ser de acuerdo a los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto en lo interno).

Todo Estado consta de tres *poderes*, es decir, la voluntad universal unida en una triple persona: el *poder soberano* (la soberanía) en la persona del legislador, *el ejecutivo* en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el *judicial* (adjudicando lo suyo de cada uno según la ley) en la persona del juez, como las tres proposiciones de un razonamiento práctico: la mayor, que contiene la *ley* de aquella voluntad, la menor que contiene el *mandato* de proceder según la ley, es decir, el principio de subsunción bajo la misma, y la conclusión, que contiene el *fallo judicial* o sentencia, lo que es de derecho en cada caso.

El poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo. Porque, ya que de él debe proceder todo derecho, no ha de *poder* actuar injustamente con nadie mediante su ley. Pues si alguien decreta algo respecto de *otro*, siempre es posible que en ello cometa injusticia contra él, pero nunca en aquello que decide sobre sí mismo. De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, sólo la voluntad popular universalmente unida, puede ser legisladora.

Los miembros de una sociedad así —es decir, de un Estado—, unidos con vistas a la legislación, se llaman *ciudadanos* y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal), son los siguientes: la *libertad* legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento; la *igualdad* civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la *independencia* civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos.

Aquellos tres poderes del Estado son dignidades y, al surgir necesariamente —en tanto que esenciales— de la idea de un Estado en general con vistas a su establecimiento (a su constitución), son *dignidades del Estado*. Comprenden la relación de un *soberano* universal (que, desde el punto de vista de las leyes de la libertad, no puede ser ningún otro más que el pueblo unido mismo) con el conjunto de individuos del pueblo como *súbdito*, es decir, la relación del *que manda* con el *que obedece*. El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado —aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad— es el *contrato originario*, según el cual todos en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora.

El *gobernante* del Estado es la persona (moral o física) a la que corresponde el poder ejecutivo: el *agente* del Estado, que nombra a los magistrados, prescribe al pueblo las reglas por las que cada cual puede en él adquirir algo o conservar lo suyo legalmente (subsumiendo un caso bajo la ley). Considerado como persona moral, se llama *directorío*, gobierno. Las *órdenes* que da al pueblo, a los magistrados y a sus superiores (ministros), a quienes corresponde *administrar el Estado*, son disposiciones, *decretos* (no leyes); porque se refieren a la decisión en un caso particular y son modificables. Un *gobierno* que fuera a la vez legislador tendría que denominarse *despótico* por contraposición al *patriótico*; por gobierno patriótico no debe entenderse el *paternalista*, que es el más despótico de todos (el que trata a los ciudadanos como niños), sino un gobierno *patrio*, en que el Estado mismo trata a sus súbditos como miembros de una familia, pero a la vez como ciudadanos, es decir, según las leyes de su propia independencia, de modo que cada uno se posea a si mismo y no dependa de la voluntad absoluta de otro, que está junto a él o por encima de él.

El soberano del pueblo (el legislador) no puede, por ende, ser a la vez *gobernante* pues éste está sometido a la ley y obligado por ella, o sea por otro, por el soberano. El soberano puede quitar al gobernante su poder, deponerlo o reformar su administración, pero no *castigarlo* (y esto es lo que significa la expresión usual en Inglaterra: el rey, es decir, el supremo poder ejecutivo, no puede obrar injustamente); porque éste sería a su vez un acto del poder ejecutivo, al que según la ley compete por encima de todos la facultad de coaccionar, y que, sin embargo, estaría él mismo sometido a una coacción; lo cual es contradictorio.

Por último, ni el soberano del Estado ni el gobernante pueden *juzgar*, sino sólo investir jueces como magistrados. El pueblo se juzga a sí mismo a través de aquellos de sus conciudadanos que, mediante libre elección, son reconocidos como sus representantes especialmente para ello, o sea, para cada acto. Porque el fallo judicial (la sentencia) es un acto particular de la justicia pública (*iustitiae distributivae*), referido al súbdito y realizado por un administrador del Estado (un juez o un tribunal), es decir, por uno que pertenece al pueblo y, por lo tanto, no está investido del poder de atribuirle o concederle lo suyo. Dado, pues, que cada uno en el pueblo es meramente pasivo según esta relación (con la autoridad), cualquiera de aquellos dos poderes, al decidir en un caso de conflicto sobre lo suyo de cada cual, podría obrar injustamente con el súbdito, porque el pueblo mismo no lo haría ni se pronunciaría sobre si sus conciudadanos son *culpables* o *inocentes*; para indagar este hecho el tribunal tiene que aplicar, pues, la ley en este pleito y el poder judicial ha de conceder a cada uno lo suyo por medio del poder ejecutivo. Por consiguiente, sólo el pueblo —aunque sólo mediatamente— puede juzgar a alguien en su seno por medio de sus representantes, delegados por él mismo (el jurado).— También sería indigno del jefe del Estado hacer de juez, es decir, ponerse en la posible situación de obrar injustamente exponiéndose así a una apelación.

Así pues, en virtud de tres poderes diferentes tiene su autonomía el Estado, es decir, se configura y mantiene a sí mismo según las leyes de la libertad.- En su unión reside la *salud* del Estado (*salus reipublicae suprema lex est*); por la que no hemos de entender ni el *bienestar* de los ciudadanos ni su *felicidad*; porque ésta probablemente puede lograrse de forma mucho más cómoda y deseable (como también afirma Rousseau) en el estado de naturaleza o también bajo un estado de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos, estado al que la razón nos obliga a aspirar *a través de un imperativo categórico*.

(*La metafísica de las costumbres*, 45)

g) G. F. Hegel

257 La realidad de la idea ética como Estado

El Estado es la idea ética en tanto realidad, el espíritu ético en cuanto voluntad *patente*, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe, en la medida en que lo sabe. Tiene su existencia inmediata en la costumbre, y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediada, así como esta autoconciencia –por el carácter-, tiene en él cual esencia suya, finalidad y productos de su actividad, su *libertad sustancial*.

258 El Estado como fin último absoluto, inamovible

En cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que dicha voluntad tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, el Estado es lo *racional* en sí y para sí. Esta unidad sustancial es autofinalidad absoluta, inmóvil, donde la libertad llega a su derecho supremo, así como esta finalidad última tiene el derecho supremo frente a los individuos, cuyo *deber supremo* consiste en ser miembros del Estado.

1. La concepción liberal del Estado

Si el Estado se confunde con la sociedad civil, y se pone su determinación en la seguridad y la protección de la propiedad y de la libertad personal, entonces *el interés de los individuos como tales* constituye la finalidad última en que se unifican, y de ahí se sigue precisamente el que ser miembro del Estado sea algo discrecional.

2. El Estado como espíritu objetivo

No obstante ello, el Estado dispone además de una relación completamente diferente con el individuo; en la medida en que el Estado es espíritu objetivo, el individuo mismo sólo posee objetividad, verdad y eticidad como miembro del Estado mismo. La *unión* en cuanto tal es ella misma el verdadero contenido y finalidad, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal; su ulterior satisfacción particular, su actividad, el modo de su comportamiento, tienen a esto sustancial y válido universalmente como su punto de partida y resultado.

3. El Estado como unidad de universalidad e individualidad

Considerada de manera abstracta, la racionalidad consiste en general en la unidad compenetradora de la universalidad y la individualidad y aquí, -en concreto, en cuanto al contenido- en la unidad de la libertad objetiva (es decir, de la voluntad sustancial universal) y de la libertad subjetiva, en cuanto libertad del saber individual y de la voluntad que busca su finalidad particular y por ello -en cuanto a la forma- en un actuar que se determina según leyes y principios *pensados*, es decir, *universales*.

4. El Estado como realidad del espíritu

Esta idea es el ser en sí y para sí eterno y necesario del espíritu.

5. Preguntas sobre el origen histórico del Estado

No obstante, respecto de cuál sea o haya sido el origen *histórico* del Estado en general, o más bien el de cada Estado particular, de sus derechos y determinaciones, si más bien haya procedido primero de relaciones patriarcales, del temor o de la confianza, de

la corporación, etc., y cómo se haya aprehendido y afianzado en la conciencia aquello sobre lo que tales derechos se fundan –como algo divino, como derecho positivo, o como contrato, costumbre, etcétera-, nada de eso incumbe a la idea del Estado mismo, sino que, respecto del conocimiento científico, único del que aquí se trata, es, en cuanto fenómeno, un asunto histórico; respecto a la autoridad de un Estado real, en la medida en que ella se ajuste a fundamentos, éstos son tomados de las formas del derecho válido en él.

6. La concepción del Estado en Rousseau y en la Revolución Francesa

La filosofía se ocupa tan solo de la interioridad de todo esto, del *concepto pensado*. En la investigación de este concepto ha tenido Rousseau el mérito de haber establecido como principio del Estado un principio que no sólo según su forma (como por ejemplo el instinto de sociabilidad, la autoridad divina), sino también según el contenido es *pensamiento*, y ciertamente el *pensar* mismo, a saber, la *voluntad*. Sólo que, en la medida en que entendió a la voluntad únicamente en la forma determinada de la voluntad *individual* (como más tarde también Fichte), y a la voluntad universal no como lo es en sí y para sí racional de la voluntad, sino sólo como lo *comunitario* que surgiría a partir de esta voluntad individual en cuanto *consciente*, en esa medida la unión de los individuos en el Estado se transforma en un *contrato* que tiene por tanto como base su arbitrio, opinión y consentimiento discrecional, expreso, y de ahí se desprenden las ulteriores consecuencias meramente intelectivas que destruyen lo divino existente en sí y para sí y su absoluta autoridad y majestad. Por ello, una vez llegadas al poder, estas abstracciones han producido ciertamente, por una parte, desde que sabemos del género humano, el primer espectáculo prodigioso de empezar completamente desde el principio y por el *pensamiento* la constitución de un Estado real, con vuelco de todo lo existente y dado, y de *querer* darle como base simplemente lo *racional imaginado*; por otra parte, puesto que sólo

son abstracciones sin ideas, ellas han transformado el intento en el acontecimiento más terrible y cruel.

(*Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, sección tercera, El Estado)

h) Marx, Engels

...Respecto de las acusaciones lanzadas contra el comunismo, partiendo del punto de vista de la religión, la filosofía y la ideología en general, no merecen examen detallado.

¿O acaso se necesita mucha perspicacia para comprender que con todo cambio sobrevenido en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social, se modifican también las ideas, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre?

¿Qué demuestra la historia de las ideas sino que la producción intelectual se transforma con la producción material? Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante.

Cuando se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad, se dice solamente el hecho que en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de una nueva, y la disolución de las viejas ideas avanza a la par con la disolución de las antiguas condiciones de vida.

En el crepúsculo del mundo antiguo las viejas religiones fueron vencidas por la cristiana. Cuando en el siglo XVIII las ideas cristianas fueron derrotadas por las ideas de la Ilustración, la sociedad feudal libraba una lucha a muerte contra la burguesía, entonces revolucionaria. Las ideas de libertad religiosa y de libertad de conciencia no hicieron más que reflejar el reinado de la libre concurrencia en el dominio de la conciencia.

...La revolución comunista es el rompimiento más radical con las relaciones de propiedad tradicionales, nada de raro tiene que en el

curso de su desarrollo rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales.

Pero dejemos aquí las objeciones hechas por la burguesía al comunismo.

Como ya hemos visto más arriba, el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia.

El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para acrecentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas.

Esto, naturalmente, no podrá alcanzarse al principio más que por una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción, es decir, por la adopción de medidas que desde el punto de vista económico parecerán insuficientes e insostenibles, pero que en el curso del movimiento se sobrepasarán a sí mismas y serán indispensables como medio para transformar radicalmente todo el modo de producción.

Estas medidas, naturalmente, serán diferentes en los diversos países.

No obstante, en los países más avanzados podrán ser ejecutadas, casi en todas partes las siguientes medidas:

1. Expropiación de la propiedad territorial y uso de la renta de la tierra para los gastos del Estado.
2. Fuerte impuesto progresivo.
3. Abolición del derecho de herencia.
4. Confiscación de la propiedad de todos los emigrados y sediciosos.
5. Centralización del crédito en manos del Estado por medio de un banco nacional con capital del Estado y monopolio exclusivo.

6. Centralización en manos del Estado de todos los medios de transporte.

7. Multiplicación de las empresas fabriles pertenecientes al Estado y de los instrumentos de producción, roturación de los terrenos sin cultivar y mejoramiento de las tierras, según un plan general.

8. Obligación de trabajar para todos; organización de ejércitos industriales, particularmente para la agricultura.

9. Combinación de la agricultura y la industria; medidas dirigidas a hacer desaparecer gradualmente la oposición entre la ciudad y el campo.

10. Educación pública y gratuita de todos los niños; abolición del trabajo de éstos en las fábricas tal como se practica hoy; régimen de educación combinado con la producción material, etc., etc.

Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el Poder público perderá su carácter político. El Poder político, propiamente hablando, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime al mismo tiempo que éstas las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase.

En reemplazo de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, emergerá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos.

(Manifiesto del partido comunista, II, Proletarios y comunistas)

Consideraciones finales

Detenemos en Karl Marx esta “Breve historia de las ideas políticas de Occidente”, por una razón muy sencilla: en 1989 cayó el muro de Berlín y pocos meses más tarde se derrumbó la Unión Soviética, verdadero “imperio” marxista que por setenta años había constituido uno de los dos hemisferios del mundo político.

La caída del estado marxista soviético y sus numerosos satélites, décadas más tarde que la democracia como sistema político y el mercado como orientador de la economía se impusieran en todo el llamado “mundo libre”, lo convierte en el último fenómeno de relevancia política de la historia, hasta este minuto: una importancia que en este caso está dada por un fracaso, pero por un fracaso que tomó décadas antes de evidenciarse como tal y que prolongó a la fuerza la vigencia de postulados pertenecientes al siglo XIX, que llenó el siglo XX con su dialéctica lucha de clases y que, ahora, a inicios del tercer milenio, se encuentra, en medio de su colapso, buscando cómo salvar, especialmente a través de diferentes formas de “socialismo democrático”, aspectos de la doctrina que logren conservar cierta validez en el mundo que viene.

Tras el derrumbe de la Unión Soviética, Fukuyama, el ensayista de origen japonés, planteó la tesis del fin de la historia: la democracia y el mercado con tinte social abarcaban finalmente toda la faz del planeta; semejante hipótesis despertó abundante polémica y a la larga no ha parecido sostenible. La inventiva humana, la creatividad de los individuos, han dado muestras de ser inagotables, y no podemos aventurarnos a negar que mañana nuevas versiones de antiguas doctrinas, nuevas re combinaciones de ideas trabajadas

desde hace milenios, no den con fórmulas originales que permitan continuar perfeccionando el camino que la humanidad recorre en pos de su inescrutable culminación.

Porque, en efecto, el desarrollo del pensamiento político en Occidente no ha seguido una línea recta ni una evolución siempre progresiva. Al revés, en muchos casos, quizá la mayoría, puede verse que, por una parte, se desarrollan simultáneamente corrientes opuestas de pensamiento, y por otra, que a un gran filósofo lo sigue, en la generación siguiente, otro que sostiene más bien lo contrario que el anterior, o que lo modifica o “corrige” de tal manera que lo deja irreconocible -al menos para sus partidarios más “ortodoxos”.

También puede observarse el siguiente fenómeno: que ya en los primeros tiempos del pensamiento especulativo se dieron, en la vieja Grecia, prácticamente todas las posibilidades de la filosofía. Los variados caminos que puede seguir el pensamiento humano en el examen de la realidad y específicamente de la realidad política, están o implícitos o expresamente desarrollados en el pensamiento de los griegos, desde los presocráticos hasta los helenistas. Como si el ser humano hubiera alcanzado a distinguir, en cuanto abrió los ojos de su mente, los diferentes caminos por los que podía desarrollar una imagen coherente de la vida. Y puede llegar a pensarse que, en consecuencia, con el correr de las décadas y de los siglos, los filósofos siguientes hayan tenido que contentarse con versiones cada vez más depuradas de aquellos atisbos iniciales.

Alguien ha dicho que todos los hombres nacen o platónicos o aristotélicos, apuntando a las dos tendencias principales que enfrenta el espíritu humano, la idealista y la realista. Otro tanto podría decirse, retrocediendo aún más, de Parménides y Heráclito: todos los hombres tienden más bien al primero, o más bien al segundo. En cada una de estas tendencias básicas se encuentran diferentes formulaciones a través de la historia, a veces tremendamente alejadas de las originales, pero que enraízan en ellas sus propios desarrollos.

Desde este punto de vista podría sostenerse, quizá, que la evolución de la filosofía y especialmente del pensamiento político no ha sido una sucesión de planteamientos cada vez más originales, sino una sucesión de planteamientos cada vez más depurados, cada vez más complejos o más profundos en su aplicación, de los mismos atisbos o intuiciones que ya tuvieron los filósofos de los primeros tiempos.

Tampoco pareciera que el desarrollo del pensamiento haya tenido lugar siguiendo una línea ascendente de complejidad y veracidad o verosimilitud crecientes, sino que las mismas ideas aparecen y vuelven a aparecer, a veces a mucha distancia temporal y espacial, replanteadas de manera más acorde a su propio tiempo, elaboradas con mayor detalle, expuestas con mayor o menor claridad y penetración. Así también, los líderes y los políticos han inspirado sus acciones con mayor o menor “ortodoxia” o apego a esos pensamientos políticos -lo que constituye ya otro tema, si bien ligado a éste desde la raíz, cual es el de la práctica de la política.

Un ramo de tendencias es lo que ha habido a lo largo de la historia, y cada una de ellas ha seguido un camino, por un lado, de creciente articulación, por otro, de síntesis y absorción de ideas de las corrientes paralelas: empirismo, materialismo, racionalismo, idealismo, realismo, aun con todas sus diferencias, que hasta hoy se mantienen, son las sendas que a través del tiempo se han ido entrecruzando y tejiendo la espesa trama de lo que hoy es la filosofía.

En el campo propiamente político, esa variedad de corrientes filosóficas ha ido acercándose paulatinamente, quizá más que en otras ramas del saber filosófico, a un destilado común que comparten todas, a su manera. La dirección seguida por la filosofía política, y sin necesidad de creer en el iluminista “progreso indefinido”, no ha dejado de acercarse a lo largo del tiempo hacia una concepción del hombre y de la sociedad, del Estado y del poder, más y más acomodadas a la hechura humana, por así decirlo. A través de sus

infinitos avatares —guerras, violencias, revueltas, revoluciones, injusticias, heroísmos—, la especie humana y en particular el pensamiento político se han aproximado gradualmente a una especie de consenso en el que la libertad de los ciudadanos, el respeto por los individuos y sus capacidades e iniciativas personales, por su intimidad, por su derecho a expresarse, por sus deberes para con el resto de la sociedad, son ya irrefutables. Como también lo es el hecho de que los gobiernos se deben a los pueblos a los cuales sirven, de que la democracia es la manera más idónea para escoger y evaluar las autoridades y los rumbos a seguir por las naciones. El cristianismo ha logrado encarnar, tras siglos de intentarlo, y cuando ya ha perdido la abundante influencia que otrora tuvo en otras esferas, su convicción de que todas las personas son esencialmente iguales en dignidad y en posibilidades, lo que ha conducido particularmente en los últimos lustros, a partir de la caída de la URSS y del fin de la Guerra Fría, a una aceptación generalizada del respeto inherente a las personas, bien sea por su condición de hijos de Dios, bien sea simplemente por su condición de hijos de la especie humana. El fin de la Guerra Fría, poniendo término a la disputa que hacían del mundo por todos los medios a su alcance, incluyendo la guerra, los dos grandes modelos de sociedad existentes, Estados Unidos y la Unión Soviética, ha hecho posible que se depongan las armas por lado y lado en la generalidad de los países.

El futuro es de esperanza y de cautela. Esperanza en que el camino ascendente de la humanidad en el desarrollo progresivo de sus ideas políticas, en la clarificación creciente del modo como el orden más humano es el que hace posible la mejor sociedad, siga imponiéndose a la marcha del mundo. Esperanza de que, como ha venido ocurriendo hasta ahora, sean cada vez más los hombres que reciban mayores cuotas de los beneficios que el pensamiento va alcanzando para el ser humano. Esperanza, en suma, de que la creatividad del hombre no dejará de seguir haciendo valiosos y considerables aportes a la

teoría política. Y cautela, porque los reveses y las regresiones no son imposibles y han ocurrido ya a lo largo del tiempo: puede mañana levantar su cabeza una vez más alguna monstruosidad política que la humanidad ya haya padecido en otras épocas, o alguna nueva, reinventada sobre las bases de las antiguas.

Sin embargo, aunque no se trate de un avance en línea recta, todo indica, revisando la marcha del pensamiento político y su plasmación en la realidad de los pueblos, que sí se avanza: en una línea espiral tal vez, al parecer desordenada y desorganizadamente, pero siempre en dirección al orden, en cuya virtud la vida humana puede desplegarse en todas sus incalculables posibilidades, y acercarse cada vez más a la huidiza y quizás inalcanzable, pero irrenunciable, felicidad.

Bibliografía

- Aristóteles: "Obras", Ed. Aguilar, 1977;
- Bacon, Francis: "Novum Organum", Losada, 1961;
- Ballester Escalas, Rafael: "Historia de la humanidad", Ed. Martín Casanovas, 1975;
- Barker, Ernest: "The Politics of Aristotle", Oxford University Press, 1958;
- Beneyto, Juan: "Historia de las doctrinas políticas", Editorial Aguilar, 1964;
- Bigongiari, Diño: "The Political Ideas of St. Thomas Aquinas", Macmillan Publishing Co., 1953;
- Bokenkotter, Thomas: "A Concise History of the Catholic Church", Image Books, 1979;
- Brown, Bernard E.: "Great American Political Thinkers" (dos volúmenes), Avon Books, 1983;
- Burke, Edmond: "Reflexiones sobre la Revolución Francesa";
- Campanella, Tomasso: "La Ciudad del Sol", Editorial Losada, 1953;
- Cicero, Marcus Tullius: "On the Commonwealth", Macmillan Publishing Company, 1988;
- Cid, Carlos, y Riu, Manuel: "Historia de las Religiones", Editorial Sopena, 1965;
- Cole G. D. H.: "La organización política", Ed. Fondo de Cultura Económica, 1961;
- Crossman, R.H.S.: "Biografía del Estado moderno", Fondo de Cultura Económica, 1986;
- Curtis, Michael: "The Great Political Theories" (dos volúmenes), Avon Books, 1961 y 1962;
- Chesterton, G. K.: "Tomás de Aquino", Editorial Andrés Bello, 1974;
- Chevallier, Jean Jacques: "Los Grandes Textos Políticos", Biblioteca de Ciencias Sociales, 1977;
- Descartes, René: "Discurso del método", Ed. Losada, 1970;
- Diderot, D'Alambert: "La Enciclopedia", Ed. Guadarrama, 1969;
- Duff, John: "American Political Philosophy", Monarch Press, 1965;
- Dumbauld, Edward: "Jefferson", Editorial Diana, 1965;
- Durant, Will: "The Story of Philosophy", Time Reading Program, 1933;

- Fein, Leonard J.: "American Democracy", Holt, Rinehart and Winston Inc., 1964;
- Ferrater Mora, José: "Diccionario de filosofía", Ed. Ariel, Barcelona, 1994;
- Frankfort, Henry, Mrs. H.A. Frankfort, Wilson, John A., Jacobsen, Thokild: "Before Philosophy", Penguin Books, 1966;
- Franklin, Benjamín: "Autobiografía", Ed. Iberia, 1954;
- Fuller, Edmund: "Plutarch", Dell Publishing Co., Inc., 1965;
- Gilson, Etienne: "Santo Tomás de Aquino", Ed. Aguilar, 1964;
- Gordon Catlin, George: "Historia de los filósofos políticos", Ed. Peuser, 1956;
- Guthrie, W. K. C.: "Los filósofos griegos, de Tales a Aristóteles", Ed. Fondo de Cultura Económica, 1970;
- Heater, Derek: "Contemporary Political Ideas", Longman, 1983;
- Hegel, G. F. W.: "Lecciones sobre historia de la filosofía", tres tomos, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1955;
- Held, David: "Models of Democracy", Stanford University Press, 1987;
- Hobbes, Thomas: «El Leviatán», Ed. Nacional, 1983;
- Huxley, Julian: "The living thoughts of Darwin", Fawcett Publications, 1959;
- Ibáñez L., José Miguel: "Síntesis Crítica del Marxismo leninismo", Editorial Andrés Bello, 1981;
- Jacobsen, G. A., and Lipman, M. H.: "Political Science", Barnes & Noble Books, 1965;
- Kant, Immanuel: "Crítica de la razón práctica", Losada, 1961;
- Kant, Immanuel: "Obras selectas", Ed. El Ateneo, 1961;
- Kenny; Anthony: "A Brief History of Western Philosophy", Blackwell Publishers, 1998;
- Lavine, T.Z.: "From Socrates to Sartre: The Philosophic Quest", Bantam Books, 1989;
- Lipson, Leslie: "Historia y Filosofía de la Democracia", Tipográfica Editora Argentina, 1969;
- Locke, John: "Two Treatises of Government", New American Library, 1965;
- Macpherson, C. B.: "Democratic Theory", Clarendon Press, 1975;
- Macpherson, C. B.: "John Locke Second Treatise of Government", Hackett Publishing Company, 1980;
- Macpherson, C. B.: "The Life and Times of Liberal Democracy", Oxford University Press, 1977;
- Machiavelli: "The Prince", The University of Chicago Press, 1985;
- Maquiavelo: "El Príncipe", Espasa-Calpe, 1979;
- Marías, Julián: "Historia de la filosofía", Revista de Occidente, 1964;

- Martinotti, Héctor Julio: "Breve Historia de las ideas Políticas", Editorial Claridad S.A., 1988;
- Marx, Karl: "El capital", Ed. Akal, 1976;
- Marx, Karl, y Engels, Federico: "Manifiesto comunista", Ed. Austral, 1969;
- McClelland, J. S.: "A History of Western Political Thought", Routledge, 1996;
- Meinvielle, Julio: "El Comunismo en la Revolución Anticristiana", Cruz y Fierro Editores, 1982;
- Menéndez Pelayo: "Antología general", dos tomos, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956;
- Montesquieu, Charles de Secondat: "Del espíritu de las leyes", Altaya, 1996;
- Morra, Gianfranco, y otros: "Gramsci", Ediciones Communio, 1987;
- Ortega y Gasset, José: "Discursos Políticos", Alianza Editorial, 1974;
- Ortega y Gasset, José: "Historia como Sistema y otros Ensayos de Filosofía", Alianza Editorial, 1981;
- Pendleton Grimes, Alan: "American Political Thought", University Press of America, 1983;
- Platón, "Obras completas", Ed. Aguilar, 1966;
- Ploetz, Carl: "Ploetz' Manual of Universal History", Houghton Mifflin Company, 1925;
- Pou, P. Bartolomé, Gracián, Diego: "Historiadores Griegos", EDAF Ediciones, 1968;
- Reyes, Alfonso: "La filosofía helenística", Fondo de Cultura Económica, 1959;
- Rojas Sánchez, Gonzalo: "Textos fundamentales para una Sociedad Libre", Editorial Universitaria, 1989;
- Rolle, Claudio, y otros: "La Revolución Francesa en sus documentos", Ed. Hachette-U. Católica de Chile, 1990;
- Romero, Francisco: "Historia de la filosofía moderna", Ed. Fondo de Cultura Económica, 1967;
- Romero, José Luis: "La Edad Media", Ed. Fondo de Cultura Económica, 1963;
- Rousseau, J.J.: "El Contrato Social", Biblioteca EDAF, 1989;
- Rousseau, J.J.: "The Social Contract", Gateway Editions, 1982;
- Russell, Bertrand: "A History of Western Philosophy", Simon and Schuster, 1945;
- Sabine, George H.: "Historia de la teoría política", Ed. Fondo de Cultura Económica, 1996;
- San Agustín: "La ciudad de Dios", Ed. Orbis, 1985;

- Santo Tomás de Aquino: "Suma teológica", Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 1964;
- Sartori, Giovanni: "The Theory of Democracy Revisited" (dos volúmenes) Chatham House Publishers, 1987;
- Scruton, Roger: "A Dictionary of Political Thought", Harper & Row Publishers, 1982;
- Solomon, Robert C, y Higgins, Kathleen M.: "A Passion for Wisdom", Oxford University Press, 1997;
- Spinoza, Baruch: «Tratado teológico político», Ed. Sígueme, 1976;
- St. Augustine: "The Political Writings", Gateway Editions, 1987;
- Strauss, Leo, and Cropsey, Joseph: "History of Political Philosophy", The University of Chicago Press, 1987;
- Stuart Mill, John: "Consideraciones sobre el Gobierno Representativo", Herrero Hermanos Sucesores, 1966;
- Stuart Mill, John: "Utilitarianism", Hackett Publishing Company, 1979;
- Tagle Martínez, Hugo: "Doctrina Económica de la Iglesia Católica", Instituto de Estudios Generales, 1978;
- Tarnas, Richard: "The Passion of the Western Mind", Ballantine Books, 1993;
- Tocqueville, Alexis de: "La Democracia en América", Fondo de Cultura Económica 1963;
- Touchard, Jean: "Historia de las ideas políticas", Ed. Tecnos, 1951;
- Voegelin, Eric: "The New Science of Politics", The University of Chicago Press, 1987;
- Whalen, Richard J.: "The Founding Father", New American Library, 1964;
- Wiser, James: "Political Philosophy, A History of the Search for Order", Prentice-Hall, USA, 1983.

Índice

Prólogo.....	5
Introducción.....	9
I PARTE LA TRADICIÓN CLÁSICA.....	11
Griegos.....	13
Orígenes del pensamiento.....	14
Democracia y ciudades-Estado.....	24
Sócrates y la virtud del saber.....	28
Platón y el filósofo-rey.....	31
Leyes y República.....	36
Aristóteles y el animal político.....	40
Ideas versus formas.....	43
Felicidad y término medio.....	46
El legado de Grecia. La Era Helenística.....	52
Romanos.....	55
El mayor legado: Derecho romano.....	58
Estoicos: Presagio del cristianismo.....	61
Apéndice.....	65
a) Platón.....	65
b) Aristóteles.....	70
II PARTE LA TRADICIÓN CRISTIANA.....	75
Patrística, la primera filosofía cristiana.....	87
San Agustín y la ciudad de Dios.....	88
La escolástica, cúspide del pensamiento católico.....	93
Santo Tomás De Aquino, el “Doctor Angélico”.....	94
La ley para el bien común.....	99
El legado de la Edad Media.....	101
Apéndice.....	105
a) San Agustín.....	105
b) Santo Tomás.....	107

III PARTE RENACIMIENTO Y PREMODERNIDAD.....	111
El regreso de los dioses.....	114
Los humanistas, el humanismo.....	115
La filosofía política.....	121
Maquiavelo y el Príncipe.....	126
Idea de la política.....	128
El príncipe eficiente.....	128
La razón de Estado.....	132
La Reforma.....	133
Lutero.....	137
Calvino.....	141
La contrarreforma.....	143
La revolución intelectual del S.XVII.....	147
Francis Bacon y el empirismo.....	150
Los racionalistas: Descartes.....	151
Spinoza.....	153
Apéndice.....	157
a) Maquiavelo.....	157
IV PARTE LA MODERNIDAD.....	161
Hobbes.....	165
La Ilustración.....	172
Locke.....	175
Montesquieu.....	182
Rousseau.....	186
La Independencia de Norteamérica.....	194
Franklin.....	196
Thomas Paine.....	198
Jefferson y la Declaración de Independencia.....	199
La Revolución Francesa.....	201
Revolución exportada.....	204
Contrarrevolución, Edmund Burke.....	206
Utilitarismo inglés, fisiócratas franceses.....	212

El idealismo alemán.....	218
Kant.....	220
Hegel.....	225
Idealismo absoluto.....	227
Las contradicciones.....	230
Estado.....	231
De la conciencia a la alienación.....	236
Utopías y libertades.....	238
Socialismo utópico.....	238
Robert Owen.....	240
Saint-Simon.....	241
Fourier.....	242
Proudhon.....	245
El liberalismo.....	246
Marx y el marxismo.....	251
Apéndice.....	261
a) Thomas Hobbes.....	261
b) John Locke.....	265
c) Montesquieu.....	268
d) J.J. Rousseau.....	271
e) Edmund Burke.....	273
f) Kant.....	276
g) G. F. Hegel.....	280
h) Marx, Engels.....	283
Consideraciones finales.....	287
Bibliografía.....	293

“...Los variados caminos que puede seguir el pensamiento humano en el examen de la realidad y específicamente de la realidad política, están o implícitos o expresamente desarrollados en el pensamiento de los griegos, desde los presocráticos hasta los helenistas. Como si el ser humano hubiera alcanzado a distinguir, en cuanto abrió los ojos de su mente, los diferentes caminos por los que podía desarrollar una imagen coherente de la vida...”

En busca del orden

Esta nueva edición de EN BUSCA DEL ORDEN es una prueba más de la demanda que existe de parte de estudiantes y público general por textos que den cuenta del pensamiento político en Occidente y que contribuyan, así, al conocimiento de la sociedad actual y a la fundamentación de las propias ideas. En este libro, Cristián Labbé propone un panorama histórico de dos milenios y medio: desde los filósofos anteriores a Sócrates, hasta Hegel y Marx, ya a las puertas del siglo XX. En un rápido recorrido que se ciñe con rigor a los personajes y obras esenciales, sin por ello descuidar la amenidad, el autor, que ejerce la docencia universitaria en estas materias, brinda una articulación ecuaníme de las más contrapuestas visiones de la sociedad, en una secuencia apasionante que no es otra cosa que la aventura de la mente en busca del orden más humano, más propicio para la vida en común y más favorable al pleno despliegue de las potencialidades de cada individuo.

La presente edición ha sido complementada con textos de los principales filósofos mencionados, lo que permite al lector un contacto directo con la palabra de quienes han modelado el pensamiento político.

"Síntesis histórico-teórica de la filosofía política, un texto útil a estudiantes de esta disciplina en distintas carreras y también al público en general... está escrito con animación y sus juicios son equilibrados".

Juan de Dios Vial Larraín

ISBN: 978-956-7063-45-1



9 789567 063451